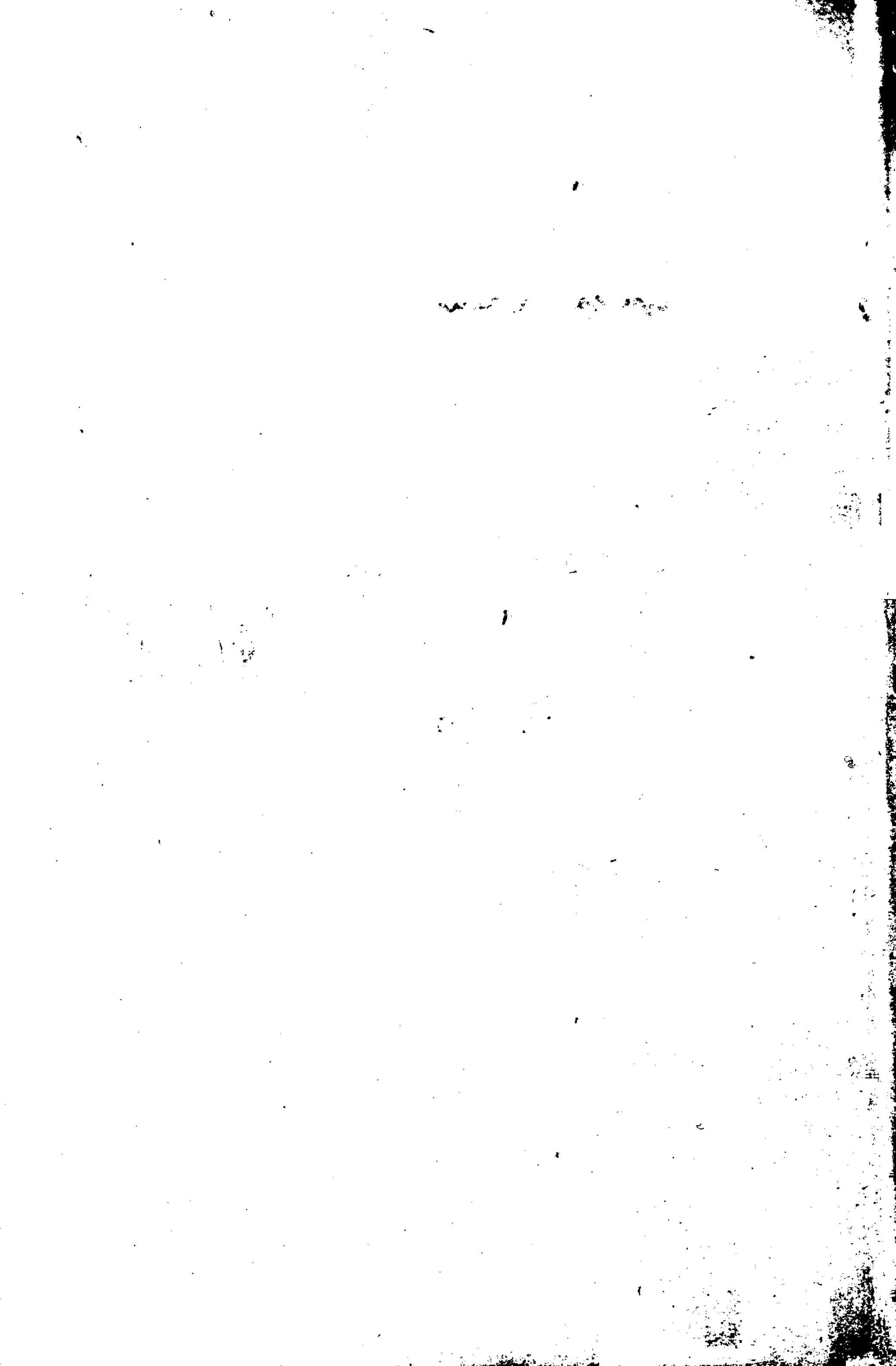
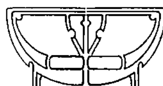
SAGGI E DISCORSI



P. MARTINETTI

SAGGI E DISCORSI





G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - PALERMO
1926

I° Libro Storia Tacito

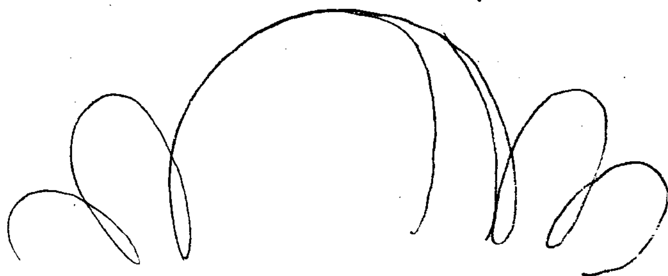
Menesiana

Cyprus

Anne

II Volume Storia Letteratura Torraca

Stampato nelle Officine de LA GRAFICA MODERNA in Via Varese, 4 - MILANO



La funzione religiosa della filosofia *.

A chi intraprenda da un punto di vista alquanto comprensivo e profondo l'insegnamento della filosofia o l'esposizione d' una dottrina filosofica il primo compito che si impone è naturalmente quello di determinare la via da seguirsi, di precisare i motivi, i limiti ed i criterî dell'insegnamento filosofico. Ora è facile vedere che non è possibile trattare adeguatamente questo punto senza entrare fin dal primo istante in un problema assai più arduo e più vasto, senza chiedere che cosa è e che cosa vuole la filosofia, in altre parole senza determinare fin da principio quale sia la funzione sociale, quale il valore umano della filosofia. La filosofia come problema — ecco il primo problema della filosofia.

Questo problema non è evidentemente tale che possa venir divelto dal problema universale della realtà che è l'oggetto vero e proprio della filosofia; quell'attività umana particolare, che diciamo filosofia, è pur essa un momento della vita umana, un processo, che un sistema filosofico è in dovere di esplicare determinandone la natura e la funzione ed assegnandogli il posto che gli spetta nel sistema delle attività spirituali e nel complesso dell'esistenza in genere. Ciò posto, non apparirà strano che oggi ancora la filosofia debba considerare come un problema la

---

* Prolusione al corso di Filosofia teoretica nella R. Accademia Scientifico-letteraria di Milano, letta il 26 novembre 1906.

determinazione della sua natura e del suo fine: dal momento che il concetto della filosofia dipende strettamente dalla soluzione che ogni concezione filosofica dà al problema metafisico fondamentale, è naturale che anche questo concetto muti con l'avvicendarsi dei sistemi filosofici e che ogni nuova filosofia, per il fatto stesso che ci presenta una nuova concezione delle cose, ci dia nel tempo stesso una nuova giustificazione del diritto all'esistenza della filosofia medesima. Nè in questa variabilità della filosofia, rispetto alla determinazione della sua natura e del suo fine, alcuno vorrà vedere, come superficialmente parrebbe, un segno d'inferiorità della filosofia rispetto alle altre scienze, le quali non sentono quest'esigenza e si presentano perciò orgogliosamente sicure di sè stesse: l'incertezza e la riserva della filosofia non sono che l'espressione di quello spirito eminentemente critico che costituisce il vero spirito filosofico; per la filosofia non è un problema questo o quel punto dell'esistenza, ma l'esistenza stessa e perciò anche la filosofia che ne fa parte. E se ciascuna delle altre discipline dovesse al suo inizio giustificare sè medesima e porre in luce il suo valore ed il suo vero ed ultimo significato, non per la coltura, ma per la vita umana e per i fini supremi dell'uomo in generale, noi assisteremmo ad incertezze ed a discrepanze non meno rilevanti: vero è che esse farebbero allora opera propria non delle scienze, ma della filosofia.

Poco filosofico sarebbe quindi il prendere senz'altro come punto di partenza la filosofia stessa assunta come semplice dato di fatto, affermando che l'uomo desidera naturalmente di conoscere; ciò equivarrebbe ad introdurre fin da principio come un dato di fatto isolato una tendenza inesplicata, di cui rimarrebbero ugualmente misteriosi la natura come il fine, nè sarebbe allora possibile reprimere la domanda: ma perchè l'uomo desidera conoscere? La natura medesima dell'esposizione filosofica esige così che non si imprenda a determinare l'oggetto ed il fine immediato della filosofia senza determinarne anche, almeno rapidamente, il compito ultimo e definitivo; determinazione che naturalmente non può sin da principio avvenire con quell'ampiezza e con quella precisione che essa potrebbe avere in un sistema di filosofia dello spirito, ma che tuttavia serve come di orientamento iniziale e di preparazione all'intelligenza dei par-

ticolari successivi, in cui troverà il proprio ampliamento e la propria conferma.

* * *

Il multiforme complesso delle attività umane non può costituire, se è vero che il mondo dell'esperienza deve essere riducibile ad un sistema intelligibile, una molteplicità disgregata di attività isolate, ma deve costituire uno svolgimento unico e continuo, un sistema in cui le attività stesse si concatenano e si dispongono secondo una gradazione di valore determinata dal loro rispettivo rapporto con quell'attività che costituisce il valore supremo, il fine di tutto il sistema. Il primo e più vasto gruppo di questo insieme ci è dato dal complesso di quelle attività umane che hanno per fine la conservazione organica e che noi possiamo chiamare attività tecniche: complesso che ha subìto, parallelamente al progresso della vita umana sotto ogni altro rapporto, uno svolgimento considerevole e che abbraccia tutti i mezzi per cui l'uomo esplica la propria potenza sulla natura facendola servire ai suoi fini materiali. Sul fondamento delle attività tecniche si leva un altro ordine di attività, che trascendono nella loro finalità i fini egoistici dell'individuo e sembrano avere il loro oggetto nella costituzione d'una vita collettiva, d'un organismo sociale eretto, come una specie di personalità superiore, sulle unità individuali; questa è la sfera della morale e del diritto. E finalmente dalla costituzione di quest'unità morale della collettività viene reso possibile un altro ordine di funzioni, in cui sembrano riassumersi la ragione ed il fine di tutto il processo: queste sono le attività che costituiscono ciò che nel suo più ristretto senso diciamo cultura — e cioè l'arte, la scienza, la filosofia, la religione. Ora in quale di queste sfere, in quale di queste attività, ci chiediamo, dobbiamo noi effettivamente porre il valore supremo della vita, sì da poterne derivare il criterio con cui giudicare del rispettivo valore e del reale compito delle altre attività? Certo lo spirito raramente si pone questa domanda nel corso della vita pratica, guidata generalmente dagli istinti, dai sentimenti, dal caso, più che dalla riflessione; ma la filosofia non può, quando voglia procedere ad una definitiva valutazione teorica della vita e dei suoi varî aspetti, non proporsi nella sua integrità l'arduo problema.

La parola stessa « valutazione » indica che la decisione, innanzi a cui questo problema ci pone, non è una fredda decisione teoretica: ed è naturale del resto che, se anche la decisione teoretica e l'elezione pratica possono con un certo fondamento venir separate per astrazione nei momenti singoli e subordinati della vita e dell'agire umano, esse non possano venir isolate in un atto che, essendo un giudizio su tutto quanto può essere oggetto della conoscenza o dell'interesse umano, non può costituire una sintesi teoretica senza introdurre nello stesso tempo, potenzialmente almeno, un nuovo e corrispondente indirizzo pratico. Certo il momento primitivo e decisivo di questa valutazione è e rimane pur sempre un atto teoretico, informato ai puri criterî teoretici: l'oggetto, che ad esso immediatamente si propone, non è la determinazione diretta della preminenza pratica di questa o quell'attività umana, ma l'ordinamento di queste diverse attività, quali ci sono date dall'esperienza obbiettiva e subbiettiva, in un sistema che ce ne renda intelligibile il complesso, che ci riveli la direzione in cui si muove, sotto le apparenze mutevoli e varie, la corrente profonda della vita. Ma la vita non è una realtà lontana e straniera all'intimo essere nostro, su cui l'intelletto possa spaziare in una fredda contemplazione: essa è una realtà che è viva e presente nel nostro interno ed i diversi momenti della vita umana, oggetto presente del nostro giudizio teoretico, sono anche i motivi che si contendono il dominio della nostra volontà ed attività interiore. Ora se è vero che una sola è la natura profonda di quell'attività interna che ci appare ora come intelletto, ora come volontà, e che sotto l'una e l'altra forma aspira costantemente verso un unico fine, verso l'essere immutabile e definitivo: se è vero che nessun giudizio teoretico, anche il più astratto dalla realtà, è senza una ripercussione pratica, perchè l'attività pratica non è in fondo che un'assimilazione complessa, graduale e lenta di tutta la natura nostra verso il momento e l'atto suo supremo dell'intuizione intellettiva; tanto meno potrà ciò avvenire in un campo che riflette la realtà medesima dell'essere nostro ed in cui ogni indirizzo pratico è l'implicita affermazione teoretica della realtà suprema d'un dato aspetto della vita, come ogni decisione teoretica è nel tempo stesso un'iniziale affermazione pratica. Allo stesso modo quindi che non è possibile scin-

dere la concezione teoretica della vita dall'apprezzamento pratico dei suoi diversi aspetti, così non è possibile non riconoscere al costante indirizzo della volontà collettiva, che si esplica nella storia dell'umanità e si rivela nelle aspirazioni del nostro spirito, un valore teoretico; onde è per noi in fondo indifferente formulare il problema sotto l'aspetto teoretico o sotto l'aspetto pratico e chiedere: Quale è l'attività umana che costituisce la realtà assoluta della vita? Quale è l'attività da cui possiamo attenderci la soppressione del desiderio, l'arrivo al fine, la pace?

Niuno ignora come una larga ed antica corrente del pensiero abbia risoluto il problema col porre come essenziali e fondamentali quelle attività, che hanno per fine diretto la conservazione e l'espansione della vita dell'individuo: in questa generica affermazione si riassumono le varie forme dell'individualismo edonistico, che, sotto varî aspetti, ha avuto così larga eco anche al tempo nostro. Ma a questa soluzione contrastano gravemente due fatti, i medesimi che già Platone nel Gorgia oppone all'edonismo di Polo e di Callicle: e cioè in primo luogo l'esistenza nell'uomo di tendenze invincibili che trascendono la limitata cerchia degli interessi egoistici e sono perciò ad essi irreducibili: in secondo luogo la testimonianza della realtà stessa, che con aspre esperienze insegna all'uomo il suo fine non essere posto nella soddisfazione dei desiderî individuali egoistici. Nell'uomo normale indubbiamente vive e resiste ad ogni critica un impulso che ostinatamente si ribella all'egoismo assoluto come ad una degenerazione mostruosa della natura umana, che gli fa giudicare del valore delle azioni sue e degli altri secondo un criterio ben diverso da quello della quantità maggiore o minore del godimento conseguito; e nessun utilitarismo ha mai potuto risolvere senza residuo questa tendenza, che pure è un fatto della più alta importanza, in una complicazione ed in una modificazione di tendenze egoistiche. D' altronde se vi fosse un'umanità così degradata da non sentire la voce di questo *daimonion*, di questo giudice interiore, resterebbe ancora sempre un altro potente argomento, il dolore. È un' antica esperienza dell'umanità che nessuna delle cose che sono sotto il cielo può dare all'uomo la pace definitiva dell'anima. L'aspirazione ardente dell'uomo è la vita: il godimento non è che intensità di vita. Ora appartiene alla natura delle cose finite di essere tra-

volte in un movimento, anzi in una morte continua: l'essere dell'uomo e quello delle cose che lo circondano sembra avere, come dice il Leopardi, per proprio ed unico obbietto il morire. Le amarezze e le sventure di ogni specie, che irrompono nel corso della vita, non sono che forme diverse della morte, la quale in ogni istante ci rapisce una parte della vita e travolge nell'irrevocabile passato noi e le cose che ci sono più care. Contro questa dura esperienza, che l'uomo troppo spesso dimentica nel facile ottimismo della vita quotidiana, naufraga irremissibilmente ogni illusione edonistica.

Questa è stata del resto anche l'esperienza secolare dell'umanità, che lentamente si è levata, sotto la pressione del dolore, dal seno dell'animalità ad una vita superiore: se l'uomo è diventato un essere morale, se egli ha svolto in sè le virtù della pietà e della carità attiva, egli lo deve sopratutto al fatto, dice bene il Wundt, che la terra non è per lui un paradiso. Dovremo ora noi, come da molti si vuole, arrestarci a questa sfera superiore della vita e porre in essa, vale a dire nella realizzazione delle idealità morali, il fine supremo dell'uomo?

Certo l'attività morale pone l'uomo dinanzi a grandi compiti, che possono essere il degno fine d'una vita intiera: ma quando noi la consideriamo da un più alto punto di vista, dobbiamo riconoscere che anche la vita morale non presenta all'uomo un termine ultimo e definitivo dell'attività sua. Come Fichte ha più d'ogni altro messo chiaramente in luce, ciò che ha valore nell'atto morale non è il risultato materiale raggiunto, ma la conformità della volontà interiore con un ordine puramente ideale: l'ordine morale non è una Gerusalemme celeste realizzabile sulla terra, ma un regno ideale di fini, di cui l'uomo si rende partecipe per la vita morale. Ora ciò equivale ad affermare che la vita morale umana non può venire obbiettivamente posta come fine a sè medesima: perchè il fine vero ed ultimo dell'atto morale trascende il fine diretto ed immediato che è l'attuazione del bene nell'ordine sensibile. Questo non è del resto che il risultato cui deve giungere ogni osservatore acuto ed imparziale della realtà sociale. Forse che con tutto il vantato progresso morale il mondo attuale è intrinsecamente migliore? Forse che anche oggi la violenza e la frode non sono le vere forze dominatrici e forse che oggi non sarebbe giustifi-

cata la domanda che muove al suo Dio il profeta ebraico: perchè l'innocente è oppresso e l'iniquità trionfa? È vero che un superficiale ottimismo pone dinanzi a noi l'età dell'oro in un avvenire più o meno remoto: l'esperienza del passato ci mostra troppo bene come dobbiamo pensare l'avvenire. E dato pure che questo futuro regno della giustizia fosse possibile, distruggerebbe esso tutto il passato di ingiustizie e di dolori che pure, per una delicata coscienza morale, non deve essere meno tormentoso del presente? L'impulso morale dell'uomo non potrà quindi sperare mai di vedere realizzato quandochessia il suo ideale. Ciò riconosce del resto anche la coscienza religiosa volgare, per cui l'ordine morale è inseparabile dal concetto d'una esistenza oltremondana; il che vuol dire che la vita morale non può avere per sè stessa un valore assoluto, ma riceve il suo compimento e la sua ragion d'essere da un ordine soprasensibile, che diventa direttamente accessibile soltanto nell'esperienza religiosa.

Ed alle stesse riflessioni ci conduce la considerazione di tutte le altre forme positive della cultura, che si suole proporre all'uomo come un campo d'un progresso indefinito, d'un'esplicazione indefinita della sua attività. Che cosa significano tutte queste parole di progresso, di evoluzione spirituale indefinita, se non se ne precisa chiaramente il fine? E se si pone questo fine nello sviluppo illimitato delle facoltà superiori, sorge spontanea la domanda: a che giova? Nessuna di queste attività che pure possono, nessuno lo nega, costituire per l'individuo un nobile fine della vita, costituisce, quando venga considerata nella sua totalità *sub specie aeternitatis,* un tutto avente in sè la sua ragione ed il suo fine, in modo che l'uomo debba in esso riconoscere il valore definitivo e supremo. La stessa attività del pensiero, che pure è sorgente allo spirito dell'uomo di tante gioie e di tanto legittimo orgoglio, non presenta allo spirito umano, quando profondamente si pensi, alcuna soddisfazione definitiva. Colui che abbraccia al di là della piccola isola del sapere umano il mare infinito di ciò che non sappiamo e non sapremo mai — quel mare per cui non abbiamo nè barca, nè vela — come potrà non ripetere in sè l'amaro lamento del dottor Fausto:

E vedo solo che non possiamo saper nulla!

Anche qui del resto ciò che più rende impossibile un appa-

gamento completo dello spirito è la presenza in esso d'un'aspirazione indefinita verso qualche cosa di perfetto, di definitivo, di assoluto: anche i più nobili fini impallidiscono, come gli oggetti del desiderio sensibile, dinanzi a questo vago bisogno dello spirito, che lo riempie d'un'inquietudine indefinibile ed è come il presentimento ed il desiderio confuso d'una vita superiore. « L'ideale, scrive Amiel, uccide la gioia del presente. Esso è veramente lo spirito che sempre nega, la voce che mormora all'uomo: No, tu non sei riuscito, no, quest'opera non è bella: no, tu non sei beato; no, tutto ciò che hai, che vedi, che fai, non ti darà il riposo, non è perfetto, non è eterno, non è ciò cui tu aneli ».

Date queste contraddizioni dolorose inseparabili dalla vita interiore dell'uomo, non è meraviglia che l'umanità abbia fin dai suoi primi inizi vagheggiato il desiderio di un'esistenza più vera e più pura, che l'urto doloroso con la realtà abbia suscitato in essa la convinzione che questa non sia la vera, l'ultima realtà, che al di là di questo mondo vi sia un mondo puro e beato, in cui abbiano il loro termine i desiderî supremi dell'uomo. Da questo desiderio, da questa convinzione ha avuto origine *la religione*. Ciò che caratterizza quest'attività spirituale di fronte alle altre è precisamente questo, che il suo ideale è un ideale trascendente: laddove la morale, l'arte, la scienza considerano l'opera loro come un contributo positivo all' esistenza sensibile, la religione, pur ponendo sè stessa come il coronamento della vita spirituale e concorrendo indirettamente alla perfezione di questa sotto tutti i suoi aspetti, pone il proprio termine al di là del mondo, in una realtà soprasensibile sottratta alle condizioni dell'esistenza empirica, di fronte a cui tutti gli altri fini della vita perdono ogni valore assoluto e definitivo. Quale è ora il valore di questa tendenza suprema dello spirito, che sembra voler accogliere in sè tutti i valori della vita umana solo per involgerli nella negazione più radicale?

Noi siamo giunti qui ad un punto la cui decisione è della massima importanza per l'apprezzamento dei vari aspetti della vita umana: tutta la vita dello spirito dovrà apparirci sotto un aspetto ben diverso, secondo che si giudichi che la religione sia soltanto un sogno poetico, un'illusione subbiettiva, ovvero costituisca realmente la rivelazione d'un fine trascendente, og-

getto unico e definitivo delle aspirazioni e delle attività umane. Una questione di questa natura, che involge in sè la trattazione di tutti i più gravi problemi relativi alla conoscenza ed all'esistenza, esigerebbe naturalmente un ben più vasto svolgimento: le conclusioni, che qui riassumiamo, hanno il loro posto alla fine, non ai primi inizi d'un sistema filosofico. Gioverà tuttavia ricordare qui brevemente come anche nella sfera dell'esperienza naturale la serena considerazione dei fatti escluda la superficiale filosofia religiosa del naturalismo: l'ordine meccanico artificiale creato dalla scienza con le sue astrazioni, quando noi lo consideriamo più profondamente, si risolve, come già Leibniz divinò, in un ordine armonioso di pensieri, di impulsi, di volontà analoghe a quella che s'agita nel nostro interno, il quale può avere la sua esplicazione ed il suo legittimo compimento solo nel regno luminoso dello spirito e nel suo graduale progresso verso l'unità che ne traluce. Ma l'argomento più potente in favore dell'interpretazione religiosa della realtà e della vita ci è dato dalla vita stessa dello spirito: dove è possibile dare un senso e un fine alle molteplici attività umane solo quando esse vengano considerate come manifestazioni imperfette e graduali di un'attività unica, che ha nella religione la sua ultima conclusione. Il fatto religioso, in modo particolare, costituirebbe esso medesimo, nella sua universalità e perennità, un miracolo continuo ed inesplicabile, se la religione non fosse la realizzazione di un fine fondato sulla natura dell'uomo e delle cose: fine che solo può dare un senso alle altre forme dell'attività spirituale, che altrimenti sarebbero destinate ad esaurire i loro sforzi dietro alla chimera d'un progresso indefinito; e solo può dare un senso a quelle aspirazioni verso una perfezione trascendente, che l'elevazione dello spirito e l'esercizio delle facoltà superiori non solo non distruggono, ma anzi rendono più perfette e più intense.

La stessa considerazione teoretica della realtà conduce così a concludere, nello stesso indirizzo del sentimento, che la vita religiosa non è soltanto il frutto d'un' illusione primitiva, ma costituisce veramente la rivelazione d'una realtà più profonda, la conversione qualitativa suprema dello spirito, in cui le altre forme della vita trovano il loro fondamento ed il loro fine. Certo essa ha, come ogni progresso spirituale, la sua ori-

gine nel dolore dell'esistenza e nel desiderio umano della liberazione; ma non ha in essi la sua unica ragione, poichè anzi è nel bisogno religioso, nel presentimento, che lo spirito ha del divino in lui immanente, che noi possiamo trovare la ragione del dolore, dell'insoddisfazione perenne del cuore umano, che non trova quiete in nessuna cosa terrena e ne sente dolorosamente, nel suo desiderio del perfetto e dell'eterno, il carattere transitorio e finito. Quindi la totalità della vita dello spirito ci si presenta, complessivamente considerata, come un processo graduale di espansione, di liberazione, di potenziamento dello spirito, che ha per effetto la manifestazione di unità sempre più comprensive e più alte: processo che già si inizia nella stessa vita organica, la quale è l'accentramento delle innumerevoli coscienze inferiori dell'essere nostro in quella sintesi, in quella forma (per usare il termine tradizionale), che è l' anima individuale. Al disopra della vita organica si dispiega, come una vita spirituale più comprensiva, la vita morale, che ha per effetto di creare una coscienza interindividuale, una coscienza sociale superiore, che noi non possiamo vivere direttamente, ma a cui partecipiamo per mezzo della vita morale: la voce di questa coscienza superiore è l'imperativo morale. L'ultima fase di questa ascensione dello spirito è la vita religiosa, che è costituita dalla comunione dello spirito individuale con la vita universale delle cose, dalla partecipazione alla vita dello spirito universale, che in sè abbraccia la totalità assoluta dell'essere ed in cui hanno perciò riposo i desiderî e le aspirazioni umane: esso è ciò che la coscienza religiosa chiama Dio.

Certamente la vita religiosa non è ancora una coscienza assoluta del divino, una partecipazione perfetta alla vita divina: appunto perciò essa è dinanzi a noi come un ideale da realizzare, come un dovere d'un ordine superiore: ma anche questo dover essere è già l'essere iniziale, la rivelazione d'una nuova forma dell'esistenza, l'alba d'una nuova vita, che si apre all'umanità al di là dei limiti dell'esistenza empirica. « Ogni sfera dell'essere, scrive Amiel, tende ad una sfera più elevata e ne ha digià rivelazioni e presentimenti. L'ideale sotto tutte le sue forme è l'anticipazione, la visione profetica di quest'esistenza superiore alla propria, verso cui ogni essere sempre aspira ». Questa conversione dello spirito nell'unità spirituale suprema

implica naturalmente la rinuncia dello spirito individuale alle limitazioni inerenti ad ogni forma inferiore di esistenza: di qui il carattere di rinuncia, di negazione che riveste la religione. Ma questo carattere è solo l'aspetto negativo di un potenziamento positivo dello spirito ed è già in parte presente, se ben si osserva, nella stessa morale: la carità, la vita negli altri, se è per un lato una estensione dell'essere nostro, è per altro lato anche un rinunciamento a noi, una dedizione, un sacrificio. « La rinuncia e la simpatia, dice il Möbius, sono le due facce della stessa moneta. La simpatia è la conoscenza che noi siamo una cosa sola con gli altri, la rinunzia è la conclusione che la limitazione al nostro proprio io è un'illusione. La rinunzia presuppone la simpatia, la conoscenza che noi siamo una cosa sola con gli altri e col mondo ».

* * *

Chiarito così, nei limiti che la natura della trattazione ci imponeva, il primo punto della questione, posto il significato ed il valore supremo della vita nell'elevazione progressiva della coscienza verso quell'unità ideale, che è oggetto della coscienza religiosa, ci rimane ora a chiedere: Quale è il valore e la funzione della filosofia rispetto alla vita religiosa? Quale è il posto della filosofia in una concezione religiosa della vita?

Chi dice coscienza del divino dice perciò anche conoscenza: non solo non vi è nessuna modificazione cosciente del nostro io che non sia in modo indivisibile e simultaneo conoscenza, sentimento ed azione, ma il momento teoretico è l'aspetto predominante in tutte quelle attività, che realizzano un progresso nella vita interiore: come tutte le forme novelle della vita, anche la vita religiosa deve essere anticipata e preparata nella conoscenza. È necessario affermare ben altamente questo punto di fronte ad una teoria, oggi molto in favore, secondo cui la vita religiosa avrebbe la sua radice esclusivamente nel sentimento e le sue creazioni teoretiche, come i miti ed i dogmi, non sarebbero che la materia indifferente dell'estrinsecazione del sentimento, il riflesso passivo d'una misteriosa ed irresistibile tendenza interiore. Il momento decisivo e supremo è al contrario, tanto nella vita morale quanto nella vita religiosa, il momento

teoretico, il momento dell'intuizione: momento che, sebbene in sè accolga la vita dell'anima sotto tutti i suoi aspetti e vi confluiscano naturalmente, come fattori, anche i sentimenti, le tendenze e le volontà dell'individuo, è essenzialmente una visione interiore, la quale trascina con sè l'individuo e la sua vita. Ciò che ha più contribuito all'opinione, che la religione sia essenzialmente sentimento, è il fatto che realmente l'intuizione religiosa dà origine, ripetendosi e fissandosi attraverso le generazioni, a disposizioni sentimentali di carattere religioso, in cui, come in tutte le disposizioni sentimentali che riassumono in sè il risultato pratico di innumerevoli esperienze ereditariamente trasmesse, il momento conoscitivo, cosciente, tende ad oscurarsi di fronte alla tendenza, all'azione: di questo genere p. es. è il sentimento che ci rapisce dinanzi alla visione dei grandi spettacoli della natura o l'emozione che suscitano, anche in chi più non conosce la fede degli anni dell'adolescenza, i canti e le cerimonie del culto. E tanto più trascurabile appare il momento dell'intuizione interiore di fronte alla forza cieca ed oscura del sentimento nella moltitudine imitatrice che vive d'una vita religiosa partecipata e che accetta dalla tradizione l'espressione teorica della sua coscienza religiosa: non v'è dubbio che il fattore essenziale della vita religiosa risiede in questo caso nel sentimento, non nella metafisica religiosa, nel dogma. Ma non bisogna dimenticare che anche queste disposizioni sentimentali hanno originariamente avuto la loro sorgente in un'intuizione: e d'altra parte è innegabile che anche in questo come in ogni altro caso, le disposizioni sentimentali confluiscono in un'intuizione, in una concezione rudimentale che costituisce il momento più alto anche della più umile coscienza religiosa. La sola differenza sta in ciò che nel caso della turba imitatrice il momento della creazione personale, dell'elaborazione intellettiva, che condiziona la sintesi geniale dell'intuizione religiosa, non ha che una scarsa efficacia e si limita ad estrinsecare la sua azione, anzichè nella creazione di nuove concezioni, nell'adattamento, per lo più inconsapevole, delle concezioni tradizionali. La vita religiosa non è pertanto solo sentimento ma anche, e sopratutto, conoscenza: l'evoluzione della coscienza religiosa non è solo l'evoluzione di una forza cieca ed oscura com'è il sentimento, ma è l'evoluzione d'una forma superiore della vita in cui il sentimento rap-

presenta l'elemento tradizionale, l'abitudine, e la conoscenza rappresenta l'elemento innovatore, l'atto della sintesi geniale creatrice.

L'intuizione religiosa non è nella vita dell'individuo che il privilegio di qualche istante; ma questa breve rivelazione basta per orientare secondo un nuovo indirizzo la vita dell'individuo, per suscitare nella coscienza un desiderio inestinguibile di possedere più profondamente questa vita interiore che è sorgente di tanta elevazione e di tanta beatitudine. Da questo desiderio nasce alla coscienza il bisogno di sistemare e di fissare la propria esperienza religiosa in modo che essa diventi un possesso stabile dello spirito; in questo bisogno hanno avuto origine i miti, i dogmi, le filosofie, in una parola i simboli della vita religiosa. Ma la realtà spirituale che è oggetto della intuizione religiosa, è una realtà trascendente la quale, come esclude le condizioni della esistenza sensibile, così esclude anche le condizioni della conoscenza : essa è presente allo spirito più come un ideale della ragione, che come un vero oggetto di conoscenza, più che per vera scienza, per una specie di presentimento o, come Plotino si esprime, per una specie di presenza superiore al pensiero. Naturale è quindi che questa realtà, pur essendo oggetto di esperienza immediata nella vita religiosa, non possa avere la sua espressione nella conoscenza altrimenti che per mezzo di simboli. La nozione di simbolo non è del resto particolare alla filosofia della religione. Ogni intuizione superiore alla conoscenza sensibile deve sempre venir fissata dallo spirito in un simbolo, vale a dire in un'immagine sensibile che la renda afferrabile e che sintetizzi in sè le condizioni atte a rievocare, ove occorra, l'intuizione originaria; così il simbolo trasforma quest'ultima in un possesso stabile dello spirito, rievocabile e trasmissibile. Già lo stesso linguaggio è un'incarnazione simbolica del pensiero : i suoni e le lettere che lo compongono non sono che i segni d'un'attività in sè inafferrabile, che quando se ne possiede il secreto, rievocano vivo e presente, nell'animo di chi legge, il pensiero ond'essi procedono. Anche la creazione artistica è la creazione d'un simbolo : nell'opera d'arte l'artista fissa la sua visione geniale d'un momento : visione che è stata anche una vita, una comunione spirituale dell'artista con un momento della realtà e che il simbolo da lui creato rievoca e per-

petua in tutti coloro che ne comprenderanno il senso alto e secreto. Così anche la conoscenza religiosa non può esprimere l'alta realtà spirituale che ne è l'oggetto se non traducendolo in un'immagine di cose sensibili: ogni concezione religiosa, sia essa l'immagine poetica d'un mito primitivo od un astratto sistema di dogmi teologici non è mai altro che un tentativo più o meno inadeguato di rendere e fissare un'intuizione in sè inesprimibile, una traduzione, nei termini del pensiero discursivo, d'uno stato d'animo che non può venir tradotto in nessuna immagine ed in nessun concetto e che tuttavia è ciò che dà alle immagini ed ai concetti dei miti e dei dogmi il loro contenuto e la loro verità. I grandi iniziatori religiosi sono stati sopratutto dei grandi creatori di simboli: non solo essi hanno vissuto in sè un'alta vita religiosa, ma hanno saputo far passare questa vita in coloro che li circondavano, hanno saputo comunicare agli altri la loro anima, dando così il primo impulso a quei vasti movimenti collettivi della vita religiosa che sono le religioni storiche dell'umanità.

Dire quali siano state le forme primitive sotto cui si rivelò allo spirito umano la vita divina, quali siano stati i fenomeni che apparvero ai veggenti delle età remote come immagini e rivelazioni viventi dell'infinito è così difficile come è ogni ricerca intorno alle origini: e la difficoltà non sta tanto nel raccogliere sia dall'osservazione etnografica e storica, sia dall'analisi delle religioni superiori attuali i documenti della vita primitiva, quanto nell'interpretazione psicologica di questi documenti, ossia nel vivificare intuitivamente dinanzi a noi quegli stati d' animo onde ebbero origine le prime forme della vita religiosa. Ma a questo riguardo, qualunque sia stata la parte dell'elemento animistico, così lussureggiante nelle forme degenerate della religione, un punto almeno sembra certo: ed è che la sorgente fondamentale della vita religiosa dovette in origine essere la contemplazione della vita e della natura esteriore. Anche oggi il sacro orrore che desta in noi la solitudine tenebrosa delle foreste o il silenzio delle solitudini alpine non è lontano dalla venerazione religiosa: ciò che noi diciamo sentimento del sublime non è in realtà che un sentimento religioso d'un grado inferiore. « Non è soltanto la solitudine, scrive il Guyau, che gli asceti dell'India andavano a cercare nelle valli dell'Imalaia e S. Antonio nella Tebaide e

S. Bruno alla grande Certosa. Essi provavano tutti l'indefinita attrazione che su tutte le anime veramente religiose esercita la divina bellezza della natura: essi andavano a cercare nei silenzi delle foreste o nei sereni orizzonti delle montagne quell'emozione profonda, mista di calma, di beatitudine e di un'indefinita melanconia che è come una rivelazione dell'essere misterioso ed eterno delle cose ». Il linguaggio stesso ci ha conservato in certo modo ancora una traccia di quest'origine naturistica della religione: la parola dio, deva, dalla radice *div*, non fu da principio che il termine generico degli oggetti luminosi: e solo appresso quando si fu formato il concetto degli esseri divini, degli esseri che avevano per carattere comune di elevare lo spirito alla comunione con l'infinito, questa parola perdette il suo originario significato ed acquistò il senso spirituale che oggi noi le riferiamo.

Ora questo ci aiuta a comprendere la natura dei simboli creati dalla coscienza religiosa nel primo periodo della sua storia, simboli che oggi conosciamo sotto il nome di miti. La coscienza religiosa ispirata dalla contemplazione della natura cercò nella natura i suoi simboli: e dalla natura quella specie di pensiero sensibile che è l'immaginazione derivò le forme sensibili e concrete, con le quali rivestì l'ideale inafferrabile dell'unità infinita ed eterna, che si librava come un presentimento non ancora ben chiaro dinanzi alla sua coscienza. Così il pensiero religioso primitivo creò le rappresentazioni mitiche degli esseri divini venerati come potenze creatrici e protettrici dell'uomo e delle cose: rappresentazioni che per quanto possano in parte sembrarci attualmente inesplicabili — si pensi p. es. ai miti totemistici — non sono però per nulla soltanto il frutto d'una sbrigliata fantasia. La fantasia vi ha certamente una gran parte perchè è la fantasia soltanto che nel periodo primitivo del pensiero si assume il compito di dare una forma concreta all'intuizione del divino: forma, la quale, essendo derivata dal mondo degli essere sensibili, è, di fronte al vero contenuto che essa riveste, in una sproporzione che appare sempre tanto più evidente quanto più si affina la coscienza religiosa. Ma di questa sproporzione è già parzialmente conscia la stessa coscienza creatrice dei miti: anche per il pensiero primitivo l'oggetto sensibile che vale a risvegliare la coscienza del divino non è per esso che la rivela-

zione, la manifestazione, l'incarnazione del divino. Noi non dobbiamo pensare che quegli antichi contemplatori delle cose che furono i primi iniziatori della vita religiosa non distinguessero tra i fenomeni come tali ed il misterioso principio che in essi presentivano. Ciò che essi veneravano nelle forze sovrumane del cielo e della terra non era l'elemento materiale, ma l'infinito vivente che per esso si rivelava, il divino che l'anima loro afferrava nelle sue manifestazioni visibili in modo indeterminato ed ancora del tutto primitivo.

La degradazione dei miti a pure immaginazioni poetiche ha luogo soltanto più tardi quando ciò che in origine era una geniale visione religiosa diventa una concezione tradizionale: allora il senso un dì chiaro e profondo dei simboli si oscura: ciò che non era se non la veste diventa la sostanza del mito. Ed allora accade per i miti ciò che più tardi si rinnoverà in un altro periodo dell'evoluzione religiosa per i dogmi. I poeti, questi veri teologi dell'età mitologica, si impadroniscono degli elementi mitici, li raffinano artisticamente, li unificano, vi intessono tradizioni storiche e leggende nazionali: così sorgono i sistemi complicati delle mitologie, che sono vere stratificazioni successive di elementi mitici, i quali ci presentano come in un sol piano di prospettiva innumerevoli concezioni religiose di età differenti, il cui senso è per noi quasi del tutto perduto. Questo ci fa comprendere perchè certi miti presentino talvolta un senso filosofico profondo e tuttavia ogni interpretazione continuata — sia euemeristica, sia allegorica o naturistica — d'un sistema mitologico conduca a risultati inaccettabili. Per ben comprendere il vero senso dei miti bisogna penetrare al di là dei sistemi assurdi e grotteschi delle favole mitologiche, mettere bene in luce in mezzo alla vegetazione parassitica del periodo secondario e terziario della fioritura mitica i simboli religiosi primitivi ed attraverso al poetico velo del simbolo penetrare l' intuizione religiosa che vi ha dato origine. Allora noi potremo trovare anche nei miti più strani qualche cosa di esplicabile e di umano: perchè alcunchè di analogo a quella forza che suscitò nel pensiero degli antichi veggenti le divine fantasie del mito vive oggi ancora nella stessa anima nostra.

Noi denomineremo questo primo periodo della vita religiosa il periodo mitico od estetico. Oggi che l'arte — come la filoso-

fia — si è distinta dalla religione ed appare, appunto per la sua specificazione individuale, come da essa indipendente, sembra un'irriverenza assimilare la vita religiosa ad un'emozione estetica. Se tuttavia si pensa come oggi ancora per molti, che l'educazione non ha introdotto nella sfera della vita religiosa e che non vi sono guidati dalla loro elevazione intellettuale, l'arte è la migliore preparazione ad apprezzare la vita religiosa e come anche per gli altri essa giova a raffinare ed a fortificare il sentimento religioso, non sembrerà eccessiva l'affermazione che l'arte è stata all'inizio l'espressione ed il veicolo unico della vita religiosa. La vita estetica è del resto in fondo niente altro che una forma inferiore della vita religiosa: anche l'emozione estetica è un riconoscimento, almeno iniziale, della identità dell'essere nostro con l'essere unico in cui tutte le cose vivono e sono, un annegamento della nostra miserabile individualità nella grande anima delle cose. L'arte, dice Amiel, è la manifestazione d'un'anima che ha obliato sè stessa nell'anima eterna delle cose: la bellezza delle cose non è, secondo la felice espressione di Fechner, che il risplendere della loro anima. Se pur è vero, come l'Hartmann vuole, che il fiorire dell'arte religiosa è quasi sempre l'indice d'una decadenza della vita religiosa, ciò vuol dire soltanto che la coscienza estetica non può e non deve sostituire la coscienza religiosa là dove questa si è già elevata ad una forma superiore.

La formazione dei miti non è propria che del primo periodo dell'evoluzione religiosa. A mano a mano che il pensiero umano si libera dalla tirannia delle sensazioni immediate e sotto la stessa pressione dei bisogni materiali erige sulla base delle impressioni sensibili un sistema più o meno vasto di concetti logici, mutano anche gli elementi su cui fonda la sua concezione del divino e nello stesso tempo se ne trasforma anche l'espressione simbolica: alla fantasia creatrice dei miti si sostituisce lentamente la ragione discursiva, la contemplazione filosofica. Il dogma rappresenta la forma di transizione fra queste due forme successive dell'attività simbolizzatrice: come il mito esso è ancora un'allegoria involontaria, un simbolismo sensibile di verità soprasensibili; come la filosofia esso obbedisce al bisogno dell'unificazione logica ed afferma sempre più esplicitamente la sua natura razionale. A questa categoria intermedia

possiamo riferire per esempio le antiche cosmogonie greche: sebbene nel pensiero greco questa fase e per le condizioni particolari della religione greca e per il rapido sviluppo del pensiero greco sia passata rapidamente nella fase filosofica. Questo simbolismo dommatico si svolge e fiorisce sopratutto là dove ha potuto sorgere ed affermarsi una casta sacerdotale avente per ufficio la conservazione e l'esplicazione delle tradizioni religiose: per opera di essa queste tradizioni, in cui si riflette l'esperienza religiosa di molte generazioni, sono raccolte nei libri sacri, i quali vengono trasmessi come un'immutabile rivelazione divina e costituiscono così il punto di partenza, per il pensiero ulteriore, d'un'opera paziente ed indefessa di coordinazione, di esplicazione, di interpretazione. Noi abbiamo nella teologia cristiana il più luminoso esempio d'un simbolismo dommatico che, sul fondamento degli ingenui miti evangelici, erige a poco a poco un vasto sistema teologico incorporandovi la stessa sapienza profana e trasformando il materiale mitico primitivo in modo da renderlo atto a soddisfare le esigenze d'uno spirito logicamente raffinato. Ma non è difficile comprendere che quest'opera di conciliazione, di adattamento logico del materiale mitico non può essere durevole: il dogma non è più un'immagine sensibile intuitiva e non è ancora un pensiero limpidamente logico: esso ha in sè un ostacolo insuperabile nel materiale mitico della rivelazione che deve per esso costituire il punto fisso di partenza e la norma costante della sua elaborazione teologica. Di qui l'insanabile dissidio che per opera stessa del pensiero logico non tarda a sorgere nel suo seno. « Il Messia Gesù, inviato dal cielo, (scrive lo Pfleiderer) era una bella immagine mitica del Cristianesimo primitivo: il concetto del Logos come della ragione divina rivelantesi nel mondo, un chiaro ed alto pensiero del platonismo alessandrino: Gesù come Logos è un uomo divinizzato nel quale non è più possibile comprendere nè come egli possa essere un Dio, nè come possa essere un uomo ». Onde le infinite controversie dogmatiche dirette a risolvere questioni radicalmente insolubili: questioni che la Chiesa non ha potuto altrimenti risolvere che col porle come misteri e col considerare la fede cieca in formule incomprensibili come un atto di meritoria obbedienza.

Ciò che caratterizza il passaggio deciso al pensiero filosofico

è precisamente l'eliminazione assoluta della tradizione mitica: Talete non per altro viene considerato come il primo padre dei filosofi d'Occidente che per avere razionalmente espresso un principio il quale già ricorre, velato da espressioni mitiche, nelle antiche cosmogonie. Ciò che rende necessaria quest'eliminazione è il progresso dell'esperienza, che da una parte epura ed eleva il concetto stesso del divino, mettendo sempre più in luce la sproporzione fra il concetto medesimo ed i grossolani simboli primitivi; dall'altra si oppone direttamente con la sua nuova concezione dei fenomeni naturali al contenuto stesso delle leggende e delle esplicazioni mitologiche. Di qui la viva guerra che vediamo levarsi nelle età filosofiche contro le credenze religiose tradizionali: come per esempio in Grecia nell'età dell'illuminismo sofistico e più recentemente da noi nel rinascimento e nello stesso pensiero contemporaneo. La nuova concezione, puramente razionale, sorge e matura lentamente nel seno delle ricerche particolari ancora prima di venire svolta in un sistema universale della realtà: così l'antica concezione teologica e la nuova concezione scientifica possono sussistere l'una accanto all'altra come due correnti spirituali distinte od almeno non ostili fra di loro. Ma viene inevitabilmente il giorno in cui il nuovo principio si erige a principio dominante dell'esplicazione delle cose ed invade lo stesso campo, sacro fino allora, dei dogmi e delle tradizioni religiose: allora noi abbiamo, di fronte all'antica concezione teologica, fondamento della vita religiosa tradizionale, una concezione filosofica, un principio nuovo d'una nuova vita religiosa.

La causa per cui è generalmente misconosciuto in questo conflitto il compito religioso del pensiero filosofico sta in ciò che nella maggior parte dei casi la critica esercitata dalla filosofia contro le concezioni tradizionali appare come un'opera negativa, distruttrice e perciò irreligiosa: ma tale è soltanto quando si voglia col limitato pensiero confessionale confondere la vita religiosa con una forma storica particolare della stessa. In realtà il pensiero filosofico ha sempre per fine ultimo, anche nelle sue negazioni, di elevare la religione verso una concezione del divino sempre più perfetta; se noi osserviamo la storia delle religioni, vediamo che ogni passo per cui la religione si è elevata verso le forme sue più alte le è stato imposto dalla filo-

sofia. Anche i sistemi che si sono in apparenza mostrati più risolutamente ostili alla concezione religiosa dell'universo non hanno avuto altro reale risultato che quello di promovere una meno indegna concezione del divino ed un sentimento religioso più illuminato. Lo stesso materialismo meccanico deriva in parte, come Carlyle mostra nel suo Saggio su Diderot, da una specie di indignazione religiosa contro le assurdità della superstizione volgare ed ha nella storia dell'evoluzione religiosa una essenziale importanza come reazione salutare contro le rappresentazioni inadeguate, spesso puerili, della teologia speculativa.

Del resto il carattere profondamente religioso del pensiero filosofico risalta in modo evidente se noi lo consideriamo sopratutto nelle grandi correnti complessive del pensiero e nei più grandi filosofi, che non si sono limitati all'analisi particolare di un problema, ma hanno incarnato nel loro pensiero e nella loro personalità l'ideale universale della filosofia. Sotto questo aspetto certamente le filosofie di Platone, dello Stoa, di Plotino, di Spinoza, l'idealismo kantiano e postkantiano sono qualche cosa di più che una semplice esplicazione teoretica dell'universo. Platone considera la filosofia come una preparazione dell'anima all'esistenza superiore, come una rinascita spirituale: ed è noto lo stretto rapporto che corre fra l'idealismo platonico e le affini correnti religiose del pensiero orfico. Plotino assegna alla filosofia il compito di condurre l'uomo all'unione con la divinità: egli stesso, più che come un semplice filosofo, ci appare come il gran sacerdote della religione degli spiriti più alti nel paganesimo morente. E dello Stoicismo scrive lo Zeller che « esso fu non soltanto un sistema filosofico, ma una religione: esso venne concepito come tale già dai suoi primi autori ed in appresso col decadere delle antiche religioni nazionali offrì, in unione col platonismo, agli spiriti più elevati e più colti, dappertutto dove si estendeva la cultura greca, uno sfogo al sentimento religioso ed un appoggio per la vita morale ». Così vediamo da Spinoza nel *De emendatione intellectus* che la sua dottrina non fu per lui solo un'esigenza intellettiva, ma fu il soddisfacimento d'un vero e proprio bisogno religioso. « Una profonda aspirazione verso il divino, scrive di lui il Windelband, non soddisfatta delle dottrine delle religioni positive è il

fondamento psicologico di tutta la sua attività scientifica; come tutto il suo pensiero è un tendere a Dio, così la filosofia non è nel suo complesso che una grande contemplazione del divino: egli è un ebbro del divino ». E la stessa speculazione di Kant e dei grandi idealisti del principio del secolo, Fichte e Schopenhauer in special modo, non si può comprendere se si considera la loro attività come un'opera puramente scientifica: per essi la filosofia è anche una forza purificatrice e liberatrice, che mira ad elevare l'uomo dal mondo delle apparenze finite verso la realtà immutabile ed eterna.

Ma non sono soltanto i grandi sistemi e le grandi correnti idealistiche, che mettono in luce il carattere religioso del pensiero filosofico; anche il materialismo obbedisce quasi inconsciamente a questa secreta tendenza di ogni filosofia. La filosofia di Epicuro, di quel Greco che Lucrezio celebra come liberatore dei mortali dal terrore religioso, è un vero sistema religioso, il cui autore deve considerarsi quasi più come il fondatore d'una nuova religione che come un filosofo; e l'opera di Lucrezio, che pur considera l'annientamento della religione come il merito più alto dell'epicureismo, respira un vero entusiasmo religioso. Anche D. F. Strauss, per venire ai recenti, domanda per il suo universo la stessa pietà che il devoto dell'antica maniera domandava per il suo Dio. « Non dimenticare (egli scrive nel suo libro *L'antica e la nuova fede*) che tu e tutto ciò che vedi in te ed attorno a te, tutto ciò che accade in te e negli altri non è un accidente senza ordine, un caos di atomi e di eventi: ma che tutto scaturisce secondo leggi eterne da un'unica sorgente di ogni vita, di ogni ragione e di ogni bontà: in questo si riassume tutta la religione ». Il positivismo di A. Comte voleva essere un puro sapere, una sintesi pura di tutte le conoscenze scientifiche: ma anche nella prima fase del suo pensiero ciò che lo guida, ciò che aduna intorno a lui i discepoli è un interesse veramente religioso per l'umanità: ed egli stesso, in ultimo, finì gran sacerdote della religione dell'umanità da lui fondata. Il naturalismo può essere irreligioso nelle sue affermazioni o negazioni particolari, nelle sue glorificazioni dell'individuale e del relativo; ma anch'esso, non appena si eleva alla contemplazione della totalità misteriosa dell'esistenza, subisce il fascino dell'infinito e riveste la propria realtà ultima di quei ca-

ratteri quasi divini che creano e giustificano il rapporto religioso.

La filosofia ha così il suo movente primo ed il suo fine non in un vano desiderio di conoscere per conoscere, in una curiosità oziosa od in un raffinamento egoistico dell'intelletto, ma nel bisogno della vita religiosa. Nell'aspirazione dell'anima nostra ad abbracciare con uno sguardo l'insieme dell'esistenza vive in realtà il desiderio secreto di confondere l' anima nostra con l'anima del gran Tutto : la conoscenza del Tutto non è che la forma precorritrice della vita nel Tutto. L'esperienza e la riflessione estendono ed approfondiscono sempre più l'orizzonte che il nostro sguardo può abbracciare : la filosofia è il tentativo di stringere questa molteplicità d'esperienze in una visione limpida ed unica che l'anima possa godere appropriandosela : essa comincia col puro desiderio teoretico e finisce coll'aspirazione dell'anima ad immergere sè stessa nell'unità sovrasensibile che il pensiero le ha rivelato. Nella storia dello spirito la filosofia appare perciò come la creatrice di forme religiose sempre più alte, di concezioni teoretiche, che sono la preparazione ad una vita religiosa più perfetta : in questo consiste la sua funzione essenziale, sia che essa esplichi la sua azione in modo negativo e distruttivo, eliminando le concezioni inadeguate, sia che essa vi concorra in modo più positivo col preparare e trasmettere il materiale teoretico su cui si costituirà la vita religiosa collettiva delle età avvenire.

Quanto diversamente ci appare allora la storia della filosofia, che dal volgare è generalmente considerata come un vano alternarsi di sistemi non aventi altro valore che quello d'una sterile soddisfazione intellettiva! Il risultato positivo del pensiero filosofico non è in nessuna teoria, in nessuna conclusione concreta e definitiva, ma nell'*educazione religiosa dell'umanità.* L'attitudine che il pensiero nostro assume di fronte alla realtà complessiva — e con queste parole io comprendo anche l'attitudine teoretica dello scienziato di fronte ai singoli problemi della scienza pura, la quale ha, più che non sembri, un carattere ed un valore religioso — non è qualche cosa di naturale e di spontaneo, ma è il frutto d'una lunga preparazione mentale fissata attraverso i secoli nella nostra organizzazione spirituale : ed il principio attivo di questa insensibile evoluzione è innanzi

tutto il pensiero filosofico, che, trasformando gradualmente la concezione riflessa del mondo, trasforma nello stesso tempo in modo quasi inconsapevole quell'intreccio oscuro di tendenze, di sentimenti, di intuizioni spontanee, su cui l'uomo fonda la propria vita ed i suoi rapporti supremi con la realtà. E quanto diverso non ci apparirà ancora il valore sociale ed umano della filosofia, specialmente nell'età nostra, che invano tenta di celare sotto un'apparenza di splendore la sua miseria spirituale! La questione sociale, si è detto, è anzitutto una questione morale; ma la questione morale, possiamo aggiungere, è anzitutto una questione religiosa. Ciò che arma l'una contro l'altra in dura lotta le potenze del secolo è l'assenza d'un ideale religioso sinceramente e profondamente sentito: e questa mancanza di religiosità non è dovuta come si crede generalmente, al progresso dello spirito scientifico, il quale non ha veramente in sè nulla di irreligioso, ma all'arresto della coscienza collettiva in forme religiose che sono diventate un ostacolo funesto al progresso dello spirito. Quale vita religiosa è ancora possibile quando lo spirito adulto in seguito alla riflessione personale è costretto a respingere da sè od a trasformare intieramente le convinzioni di cui è stata nutrita la sua prima giovinezza? Un rinnovamento della vita religiosa si impone come la maggiore necessità sociale del tempo nostro; e questo rinnovamento verrà, com'è naturale, non dal seno dell'ortodossia, ma da coloro che, liberi dai vincoli del dogma, sentono vivo in sè il bisogno dell'elevazione religiosa; questo rinnovamento sarà, come in ogni tempo è stato, opera della filosofia.

Contro questa concezione del compito della filosofia si potrebbe opporre che le religioni sono formazioni storiche collettive, superiori all'arbitrio individuale. « I sistemi dei filosofi, scrive il Paulsen, le teorie degli scienziati, le dottrine dei teologi passano come vanno e vengono fra mattina e sera le nubi del cielo, mentre i grandi simboli religiosi sono come gli astri che compiono il loro corso eterno ed immutabile, anche se vengono per qualche momento oscurati dalle nubi ». Una religione astratta, filosofica, non è possibile; una religione non si pasce di formule astratte, ma di simboli concreti; ed un sistema di simboli non può mai essere la creazione arbitraria d'un individuo. Ma non è difficile a questo proposito vedere che altro

è pretendere che la tradizione collettiva debba venir sostituita all' improvviso dalla concezione artificiosa ed arbitraria d'un individuo, altro affermare che la tradizione collettiva è continuamente modificata e rinnovata dall'azione individuale e che in quest'azione dell'individualità geniale sulla tradizione religiosa risiede appunto il compito precipuo della filosofia. Anche nella sfera della vita morale l'insieme delle idealità etiche e delle abitudini sociali fissate e cristallizzate nelle norme del diritto è sempre, non l'opera d'un giorno, nè la creazione d'un uomo, ma il frutto di una lenta evoluzione collettiva : e nondimeno tutto ciò che in esso è così diventato parte incontrastata della coscienza morale collettiva, è stato nell'origine sua la divinazione isolata d'uno spirito geniale, l'atto audace d'un ribelle innovatore. L'asserire che le idealità individuali concorrono a modificare e ad elevare il livello della moralità collettiva è perciò ben differente dal pretendere che l'opera arbitraria d'un uomo o d'un gruppo d'uomini debba violentemente sostituirsi all'azione insensibilmente lenta dello spirito collettivo : noi possiamo bene a questo riguardo associarci allo sdegno di Hegel contro coloro, i quali si credono di poter imporre alla società una nuova costituzione da loro creata, come si farebbe d'un abito nuovo, e s'arrogano di sottoporre l'opera secolare dalla ragione collettiva alle accidentalità subbiettive della loro concezione personale. Nella stessa guisa noi riconosciamo che ogni religione storica è un complesso secolare di tradizioni intellettuali ed affettive che non si mutano in un giorno e che la pretesa d'un individuo di creare una nuova religione sarebbe, oltre che ridicola, profondamente vana, in quanto nel mondo dello spirito, non meno che in quello della natura, non si danno soluzioni di continuità ed anche i grandi rivolgimenti apparenti, considerati nell'insieme della corrente complessa e profonda, di cui fanno parte, vanno poco al di là del nome. Ma ciò non toglie che l'individuo possa esercitare un'azione, maggiore o minore, su questa corrente : che anzi tutto ciò che vi è di vero e di vivente nella coscienza religiosa collettiva è sempre ai suoi inizi la creazione d'una coscienza individuale : creazione che, pur isolandosi per il momento dalla coscienza comune ed apparendo perciò come antireligiosa, è anzi il momento più attivo della vita religiosa. Per questo noi non crediamo che la filosofia debba cercar di sosti-

tuire artificiosamente a quel sistema complesso di tradizioni varie per natura, per origine e per valore, che dicesi Cristianesimo e da cui esula sempre più la vita dello spirito, una nuova dottrina ed una nuova organizzazione religiosa: questo non è il compito *immediato* della filosofia e vano sarebbe d'altra parte voler prevedere in quale indirizzo, verso quali simboli si volgerà la coscienza religiosa dell'avvenire. Ma questo fermamente crediamo, che solo da una penetrazione sempre maggiore del pensiero filosofico — che è pensiero religioso — possiamo attenderci quel rinnovamento della vita religiosa verso cui anela l'anima moderna; tutta la storia del pensiero moderno, profondamente considerata, non è, crediamo noi, che la preparazione lenta e sicura di quella chiesa invisibile, che già oggi affratella le anime migliori di tutte le chiese visibili, di quella religione del libero spirito, verso cui tendono da secoli lo sguardo gli spiriti più profondamente religiosi e che anche noi, considerando la lotta, il dissenso interiore e la profonda miseria spirituale dell'età nostra, non possiamo non circondare delle speranze e dei desideri più ardenti.

Il regno dello spirito *.

Illustri Colleghi, Signori,

La ragione ultima di ogni problema che lo spirito si propone nella considerazione delle cose è sempre riposta in una contraddizione interiore della realtà, in un contrasto, in una dualità che il pensiero esige venga conciliata in un'unità. Il rapporto di causa ed effetto che noi ci proponiamo di stabilire quando ricerchiamo gli antecedenti, le condizioni d'un fatto, è un'unità interiore che collega due fenomeni successivi prima disgiunti e che per questo collegamento ce ne rende più intelligibile l'insieme; analogamente quando noi riconduciamo un fenomeno ad un principio generale, noi affermiamo implicitamente che la diversità apparente di più fenomeni ha la sua ragione in un'unità più profonda, in un processo il quale si ripete in circostanze diverse, ma è, nella sua sostanza, identico. Questo non è che un caso particolare, del resto, d'una legge a cui obbedisce ogni attività umana; in fondo ad ogni aspirazione, ad ogni sforzo vi è un'aspettazione delusa, un contrasto fra la realtà e ciò che esige il nostro desiderio: senza il contrasto perenne fra l'ideale ed il reale tutto il mondo delle attività umane si acquieterebb-

* Discorso inaugurale dell'anno scolastico 1908-09 letto nell'Aula Magna dell'Accademia scientifico-letteraria il 9 novembre 1908.

be in un silenzio immobile. Ora in fondo a tutti i contrasti ed a tutte le dualità particolari sta una dualità fondamentale che si leva chiaramente dinanzi al nostro sguardo non appena noi dai problemi particolari ci eleviamo alla considerazione dell'esistenza nel suo complesso e che contiene in sè anche la ragione ultima di tutti i problemi pratici, di tutte le contraddizioni dolorose intorno a cui si travaglia la nostra vita: questa è la dualità della natura e dello spirito. Da un lato la realtà si presenta a noi come un complesso di esseri corporei, privi della luce spirituale, viventi di una vita cieca ed oscura e noti a noi solo perchè essi sono l'oggetto, il termine resistente che incontra lo spirito conoscente: ed a questo mondo sentiamo di appartenere anche noi per quella parte dell'essere nostro che diciamo corpo. D'altro lato in noi e negli esseri più simili a noi si disvela al nostro sguardo un'esistenza radicalmente diversa che in tutti i tempi non si è saputo meglio definire che per la negazione dei caratteri dell'esistenza corporea e che appare con sicura evidenza come irreduttibile ad una semplice forma di questa: tale mondo, al quale ciascuno di noi sente di appartenere per l'essere suo più intimo, per ciò che egli propriamente chiama *io,* è il mondo dello spirito. E questi due mondi sembrano non soltanto avere una natura diversa, ma anche obbedire ad una legge diversa. Nel mondo della natura corporea impera la necessità: una legge cieca, inesorabile assoggetta tutti gli esseri ad una ferrea catena di trasformazioni senza principio e senza fine: le sue energie sterminate, dinanzi a cui la nostra piccolezza sparisce, sembrano travolgere, indifferenti al bene ed al male, tutte le cose in un'agitazione incessante, senza limiti e senza scopo. Il mondo dello spirito è invece il mondo della libertà, il mondo dei fini, il mondo dei valori; noi sentiamo in esso levarsi una potenza autonoma che trascende la natura, che erige di fronte al regno della causalità necessaria un regno di fini e si afferma contro la violenza delle forze esteriori come libera volontà.— Nè questi due mondi si presentano a noi come due realtà distinte ed impenetrabili, ma come due principii contrarii intrecciati e confusi in un'unica realtà; lo spirito già si afferma nella natura e la natura rivive nello spirito; la dualità fondamentale si riproduce sotto sempre nuove forme in ogni punto della realtà. Nella natura quando noi vogliamo per-

seguire fino ai suoi ultimi elementi sostanziali quello che ci sembra essere il fondamento ultimo della sua esistenza, la materia, questa si dissolve dinanzi a noi in uno intreccio meraviglioso ed imperscrutabile di energie che non sembrano più aver nulla di materiale; e dal complesso delle sue trasformazioni, soggette in ogni parte alla necessità, si sprigiona una finalità arcana in cui sembra rivelarsi la volontà d'uno spirito. E così nel mondo dello spirito noi vediamo le sue attività inferiori opporre alle superiori una resistenza analoga a quella che la natura oppone allo spirito: l'intimo nostro contiene inclinazioni, sentimenti, affetti che sono veramente in noi natura e che la nostra volontà migliore ostinatamente si sforza di ridurre sotto l'imperio dello spirito; e di fronte alla realizzazione dei fini altissimi della vita spirituale collettiva la intiera vita cosciente dei singoli non è per lo più che materia rude e ribelle obbediente a necessità oscure che hanno la violenza delle forze di natura.

Onde non è meraviglia che questa dualità, la quale in ogni punto della realtà fa dell'esistenza un travaglio ed una lotta, si rifletta anche nelle forme più alte della vita dello spirito conoscente e trovi la sua espressione nella dualità delle concezioni che lo spirito ha creato a sè stesso per comprendere la realtà. Da un lato noi vediamo la natura affermarsi per la virtù stessa dello spirito come il principio fondamentale ed esclusivo dell'esistenza: in tutta la storia del pensiero filosofico noi vediamo erompere or con maggiore, or con minore violenza una corrente rivolta alla negazione più o meno esplicita dello spirito. Per essa lo spirito non esiste che come forza o manifestazione della natura od al più come una fosforescenza che passivamente accompagna certe modificazioni dei composti naturali: le sue attività vengono assoggettate alla stessa necessità indeclinabile dei processi naturali e quelle attività che non è possibile tradurre in termini meccanici, vengono esplicate come trasformazioni di attività inferiori che è o sembra più facile ridurre alle attività meccaniche della natura. E quando più tardi vengono alla luce le gravi difficoltà inerenti ai presupposti del naturalismo meccanico, allora la stessa tendenza si esplica in altre forme più profondamente elaborate; il cui risultato si riassume però sempre nella posizione dell'attività diretta all'affermazione del nostro essere naturale come attività fondamentale della vita e nella ri-

duzione delle altre attività, in cui si è soliti a vedere la esplicazione della vita superiore dello spirito, a semplici funzioni di quest'attività fondamentale. D'altro lato noi troviamo già nelle prime forme della coscienza religiosa e speculativa dell'umanità l'affermazione che il mondo della natura non è la realtà ultima ed originaria: che l'esistenza di questo mondo dipende, come l'esistenza nostra, da uno spirito perfetto, anzi non è che la volontà, l'azione visibile di questo spirito. Certo questo spirito è ancora da principio pensato con attributi derivati dalla natura: e la natura conserva accanto allo spirito una certa autonomia, in quanto essa è posta d'un tratto nella sua sostanzialità oscura come un essere radicalmente altro ed irreducibile allo spirito. Ma di mano in mano che il pensiero raffinato dalle sue intime lotte è sospinto dalla stessa negazione dello spirito a spogliarne il concetto da ogni attributo simbolico e nello stesso tempo ad indagare più profondamente i caratteri ultimi della realtà naturale, scompare anche l'ultimo vestigio di autonomia della natura: la realtà intiera si riduce all'attività di uno spirito che è nell'essenza sua libertà e vita e ciò che contrasta alla libertà ed alla vita è considerato come l'apparenza di una libertà e d'una vita che a noi si celano, ovvero come una resistenza oscura che ha valore e realtà solo in quanto è strumento dello spirito, in quanto serve, con la sua negazione, a potenziare l'attività e la vita dello spirito.

Questa dualità, che si persegue attraverso tutta la storia del pensiero, ripete nel seno stesso dello spirito la lotta dei due principii che sembrano contendersi il dominio della realtà; ed in essa, come nella realtà, si alternano con ritmica vicenda la vittoria del principio spirituale unificatore, il trionfo della forma, la sintesi, e la dissoluzione nella molteplicità, il trionfo della materia, l'analisi. L'origine di ogni essere vivente è dovuta al trionfo d'una forma, d'un principio unificatore che costringe un gruppo di energie inferiori a cooperare ad un fine d'un ordine superiore: ed in questa forma già l'antica sapienza riconobbe qualche cosa di analogo allo spirito. Ma nessuna forma è capace d'imprimere alla materia un sigillo eterno: l'unità dell'essere vivente si dissolve nel tempo e le stesse energie di cui si è alimentata la fiamma della sua vita tendono attivamente alla sua distruzione; ed in quest'opera di dissoluzione si prepara

nello stesso tempo la materia alla vita di nuovi esseri e di nuove forme. Tale è la vicenda universale della vita: e tale è anche la vicenda del pensiero. La corrente idealistica è l'espressione della tendenza del pensiero verso l'unità, verso la sintesi; per la natura medesima del principio, che essa pone all'origine delle cose, essa è tratta a concepire il mondo come una perfetta unità e ad esprimere concettualmente quest'unità in una visione della realtà che non è soltanto una sistemazione subbiettiva delle conoscenze, ma è una vera fulgurazione, nella vita spirituale collettiva, di quell'unità che è il fondamento spirituale di tutte le esistenze. Alla corrente naturalistica è particolare invece la tendenza a negare ogni unità interiore delle cose, a disgregare l'universa realtà in una molteplicità assoluta di individui per sè stanti; e questa tendenza ha la sua espressione conseguente nella posizione autonoma delle singole conoscenze o dei singoli gruppi di conoscenze, riproducendosi così nello spirito per una specie di ricorso analogico il carattere della natura che è molteplicità, resistenza all'unità della forma. Ma come nella assidua vicenda della generazione e della distruzione delle cose noi scopriamo, attraverso il fluire dei singoli esseri, un progresso costante, un'ascensione continua verso forme sempre più alte, che è come uno sforzo perenne della natura verso lo spirito, così nella successione alternata delle correnti collettive del pensiero, delle età negative e delle età creatrici, si rivela chiaramente, a chi non si arresti alla superficie, una progressione incessante verso un'espressione sempre più perfetta del fondamento spirituale della vita. Ogni nuovo movimento speculativo, ogni rinascimento delle grandi correnti idealistiche non è soltanto un ritorno periodico a forme consuete di pensiero ma costituisce un vero progresso nel pensiero e nella vita, una rivelazione sempre più perfetta dello spirito a sè stesso, che è anche il preludio d'un nuovo orientamento della vita, d'una nuova forma di vita spirituale.

Ora anche a voi non è ignoto che noi stiamo sul limitare di una di queste età di rinnovamento e di creazione: il risveglio vivace del pensiero speculativo e della coscienza religiosa a cui assistiamo nei nostri giorni non è solo un'agitazione superficiale, ma è una corrente collettiva profonda in cui già vediamo disegnarsi vagamente una nuova concezione spirituale della realtà

ed un nuovo indirizzo della vita. Quale sia questa nuova visione delle cose non è certo per nessuno di voi un mistero: e se io mi arresto a ricordarne alcuni tratti, ciò è soltanto per mettere in miglior rilievo quel concetto della funzione, dei compiti e dei fini dell'attività spirituale che alla nostra vita necessariamente ne deriva. Appena occorre che io vi ricordi che questo nuovo concetto della vita già si inizia e si prepara nel nuovo concetto della natura che lo stesso svolgimento conseguente dell'indirizzo naturalistico ha contribuito a sostituire all'antica concezione meccanica. Il naturalismo del secolo passato aveva rivolto infatti ogni suo sforzo a risolvere la realtà in un sistema di leggi naturali necessarie: ma come è possibile la regolarità del divenire e la sottomissione dei fatti ad uniformità costanti senza considerare le leggi come principii obbiettivi, superiori ai fenomeni, senza porre al di là del mondo dell'esperienza una rete di rapporti e di entità sovrasensibili? L'analisi del concetto di legge condusse così il naturalismo alla negazione della legge: la realtà fu ridotta ad un aggregato di fenomeni e le leggi non furono più riguardate che come sistemazioni subbiettive suggerite dalle esigenze pratiche. Così veniva negato il fondamento stesso della concezione meccanica: la scienza doveva rinunciare al suo sogno di ridurre tutto l'universo ad un grande meccanismo e lasciava sussistere accanto a sè la possibilità di un'altra e più obbiettiva concezione delle cose, attinta da un contatto fresco e vivo con la realtà. In questo risultato hanno confluito del resto anche altre tendenze di varia origine, che debbo qui soltanto accennare molto brevemente. Basti ricordare in primo luogo le recenti teorie elettriche della materia, per le quali il movimento, che con le sue leggi meccaniche era considerato come il fatto fondamentale in cui si risolvono tutti gli altri processi naturali, è invece ricondotto esso medesimo ad una variazione elettromagnetica in punti contigui dell'etere: ognun vede quanto esse ci avvicinino ad una concezione energetica e così in fondo ad un'interpretazione idealistica della natura. Nello stesso senso agisce anche l'attuale movimento neovitalistico che rinnova sotto nuovi nomi la teoria aristotelica della vita: per quanto si tenti in limitati campi, ricorrendo anche ad antichi paradossi, di mantenere in tutto il suo vigore la concezione meccanica, sempre più chiaramente viene alla luce l'impossibilità

di considerare la totalità della vita come un puro scambio di energie fisico-chimiche senza un principio animatore che susciti dalla materia una forma vivente ed imprima a tutto il processo evolutivo un movimento di ascensione perenne. E mi si conceda per ultimo di ricordare anche la risurrezione recente della tanto sprezzata filosofia della natura: G. Ostwald ha richiamato il nome in onore dando all'esposizione della sua concezione energetica il titolo di « Lezioni sulla Filosofia della natura »; e nell'attuale fioritura di neofichtiani, di neohegeliani e di neoromantici già da più d'una parte gli sguardi si volgono al creatore della Filosofia della natura, a Federico Schelling. La natura torna quindi ad essere per noi ciò che era per la speculazione idealistica del principio del secolo passato: una coscienza dormiente, una preistoria dello spirito, una vita occulta che noi apprendiamo come un complesso di morte forme solo perchè non penetriamo nell'intimo essere suo. La scienza che crede di poter rinserrare la vita della natura nelle sue formule e nelle sue leggi non penetra in realtà al di là della sua veste esteriore: essa rassomiglia a quegli eruditi che passano la vita a catalogar le morte reliquie d'una civiltà spenta senza mai riviverne lo spirito, senza mai penetrare fino a quell'anima che fu il secreto della sua vita.

A questo rinnovato concetto della natura corrisponde anche un nuovo concetto dello spirito, che sovverte tutti i rapporti che il naturalismo aveva creduto di poter stabilire fra la realtà spirituale e la realtà naturale. Tutti gli sforzi della filosofia naturalistica diretti a subordinare l'attività morale alle leggi ed alle esigenze della conservazione organica servono oramai per noi a mettere in chiaro un solo punto: e cioè l'impossibilità assoluta di riuscire ad un'esplicazione qualunque della vita morale finchè si erige a centro e fondamento della vita il semplice egoismo, sia individuale sia collettivo. E le stesse ricerche sociologiche e le ricerche di psicologia collettiva, fondate sul presupposto di una concezione prettamente naturalistica della vita morale e sociale, sono riuscite a questa conclusione: che l'individuo è, come individuo, un'astrazione ed è in realtà inseparabile dalla collettività di cui è un prodotto: e così che al disopra della psiche individuale si libra, reale, vivente e concreta, una psiche collettiva che impone a noi, come volontà morali, le sue esigenze

ed i suoi fini. Ed un rivolgimento anche più profondo si è operato nel concetto della vita religiosa: che, considerata già — con frivola superficialità — come una manifestazione quasi patologica della vita collettiva, riprende ora, anche nella speculazione, il posto che le spetta nell'ordine della vita. Non solo quindi la vita dello spirito non è più per noi un bagliore fuggitivo che accompagna alcuni moti della materia, non è più uno strumento dell'esistenza corporea ed uno schiavo delle cieche leggi che la governano, ma è essa medesima la rivelazione suprema della realtà, la forma in cui più chiaramente apprendiamo la sostanza delle cose e da cui la stessa esistenza materiale riceve senso e valore. Tutti i gradi e le forme della vita spirituale, la coscienza, la morale, l'arte, la scienza, la religione, si svolgono sul fondamento di un'individualità, che è il prodotto della natura: ma esse non hanno dai limiti e dalle leggi di quest'individualità naturale segnati a sè i loro limiti ed i loro compiti, e la loro ragion d'essere trascende l'individuo e la natura. Esse sono, nonostante la loro apparente eterogeneità e subbiettività, forme diverse di un'energia spirituale, che tendono a costituire una forma autonoma di vita e che soltanto nell'unità di questa vita superiore raggiungono il loro ultimo fine e si rivelano nella verità della loro natura. Sorte dal seno della natura, esse rappresentano anzi un processo di liberazione dell'essere dalla sua forma naturale: ogni progresso, ogni potenziamento della vita dello spirito implica una liberazione dalle condizioni materiali a cui essa è, nelle sue origini, avvinta. Così è che noi vediamo nella vita d'ogni popolo dalla cooperazione d'un numero sterminato d' attività spirituali, ciascuna delle quali ha pure il suo fondamento in attività ed interessi materiali, sorgere una vita collettiva di spiritualità pura ed il risultato di questa vita trasmettersi di età in età come un prezioso patrimonio immateriale, solo degno di sopravvivere alla vita materiale del popolo che lo ha creato.

Noi vediamo chiaramente allora la vita umana e le sue attività disegnarsi come un'ascensione continua verso le forme più perfette dell'unità spirituale; in tutti i gradi della vita, dalla semplice coscienza individuale, che raccoglie in una forma le oscure attività organiche, alla coscienza d'un popolo, che stringe in una meravigliosa unità morale tutte le sue energie, noi vediamo

delinearsi quella tendenza che costituisce lo spirito nella sua intima natura, la tendenza a raccogliersi in una unità, ad affermare di fronte alle forze inferiori un'unità che è rispetto ad esse anche libertà. E vediamo chiaramente allora anche come tutta la vita sia indirizzata verso quella unità che in tutti i tempi è stata considerata come il sabbato della vita, verso la vita in quell'unità assoluta dello spirito che è il termine delle aspirazioni della vita religiosa e ci si presenta come la meta ed il compimento necessario di tutte le altre forme inferiori della vita. Certo quest'unità ideale, questo regno perfetto dello spirito non è una realtà data, un mondo fatto e finito che noi possiamo abbracciare con lo sguardo nella sua perfezione e nella sua totalità: sebbene noi sappiamo che l'essere e l'agire nostro migliori hanno in esso il loro fondamento, nessuna cosa è più lontana da noi quanto la possibilità di rinserrarlo in una chiara forma ed in un contenuto preciso. Di qui si spiega perchè questo regno dello spirito in dati momenti della vita degli individui e delle collettività si presenti come un ideale nebuloso senza alcuna consistenza precisa e senza alcun'efficacia reale sulla vita; e perchè noi stessi vi partecipiamo in alcuni istanti con la certezza di possedere in esso una realtà obbiettiva e sicura d'un incomparabile valore ed invece in altri momenti lo spirito nostro si abbatta scorato sulla realtà presente considerando questo mondo, verso cui lo chiamano le voci divine dell'anima, come un sogno vano di povere menti illuse. Ma se il complesso di tutte le induzioni esteriori non giunge al di là d'una conoscenza puramente simbolica, si aggiunge qui ad esso una certezza di altra natura: la certezza che ci viene dal sentimento del *dovere*. Il sentimento del dovere è la forma sotto cui si rivela, nella coscienza dell' individuo, la presenza di questa realtà spirituale superiore; in questa interpretazione del dovere nel quale noi, partendo dalla considerazione delle realtà spirituali, vediamo il presentimento imperioso, l'esigenza d'una vita più perfetta e più libera, il rinnovato idealismo s'incontra con il pensiero immortale di Emanuele Kant, il quale partendo dall'analisi del dovere vide in esso la rivelazione nella sfera umana d'un ordine divino inaccessibile alla ragione speculativa.

Tale, o Signori, è nelle sue linee più generali il concetto del mondo quale ci è presentato dalla speculazione idealistica al-

l'inizio del secolo ventesimo. Or quale è il posto che in tale concezione occupa la vita dell'intelligenza, quali sono i fini ed i compiti che in questo quadro delle cose si propongono a coloro che hanno dedicato la propria vita al culto dello spirito? — La risposta a questa domanda comprende evidentemente due parti: può riflettere cioè lo stato di diritto della questione e lo stato di fatto, quello che la vita dell'intelligenza deve essere nell'ordine ideale e quello che essa effettivamente è nell'ordine reale delle cose.

Quanto al primo punto, da ciò che abbiamo detto intorno alla vita dello spirito, discende chiaramente, a me sembra, quale sia il carattere ed il compito dell'attività intellettiva: essa è una funzione della vita religiosa. Noi abbiamo veduto che la vita umana raggiunge il suo vertice nella vita religiosa: che la religione non è solo un'attività la quale si aggiunga parallelamente alle altre attività, l'attività economica, giuridica, morale, e così via, ma è una nuova forma della vita, vale a dire una attività che crea un nuovo orientamento dell'essere e subordina a sè medesima le altre attività penetrandole con un nuovo spirito e collegandole in un nuovo sistema di vita. Quindi possono anche le attività inferiori, come p. es. la vita morale, quando subiscono l'influenza della religione, assumere un aspetto ed un carattere religioso: ma alla religione soltanto ed alle diverse attività che essa abbraccia appartiene l'alto compito che caratterizza questa forma della vita: e cioè il compito di elevare lo spirito dell'uomo alla coscienza dell'infinito ed alla vita nell'infinito, di operare la dedizione perfetta dell'intelligenza e della volontà a quell'unità trascendente dello spirito che la religione nostra chiama il regno dei cieli e che nelle varie religioni ha ricevuto varie e più o meno adeguate espressioni simboliche. Ora se noi osserviamo la vita religiosa non nella forma tradizionale, passiva, spesso degenerata, che riveste nella religione volgare e che non è spesso se non pura ripetizione imitativa, ma nella forma che riveste nelle anime veramente religiose che hanno saputo accendere in sè una vita religiosa veramente originaria, noi vediamo che essa può assumere due forme in corrispondenza alle due vie per le quali noi possiamo assurgere a quest'unità: l'intuizione sensibile ed il pensiero astratto. Nella prima la vita religiosa nasce da una vi-

sione profonda e geniale della realtà sensibile e l'eroe religioso è un ispirato, un veggente; nella seconda sorge da un'illuminazione geniale dell'intelletto, da una visione delle cose non secondo la loro forma sensibile, ma secondo la loro unità ed il principio soprasensibile: allora il simbolo sensibile si trasforma in un simbolo razionale, in un sistema speculativo. Certo la nostra vita religiosa attuale è così complessa ed accoglie in sè così numerosi elementi di varia origine, che è estremamente difficile distinguere in essa con precisione ciò che appartiene all'una od all'altra di queste due forme: le quali del resto non si escludono, anzi il più delle volte si intrecciano e passano l'una nell'altra per una serie di gradazioni insensibili. Questo ad ogni modo è certo: che la nostra vita religiosa nei suoi molteplici elementi tradizionali ha le sue radici nella forma sensibile, è stata nelle sue origini storiche opera dell'intuizione sensibile; mentre nel suo movimento storico si orienta decisamente verso la forma razionale, trae i motivi del suo progresso e della sua elaborazione interiore dalla vita superiore dell'intelligenza, dalla ragione. Ed è appunto in questo movimento interiore della religione verso questa forma, in questa aspirazione dello spirito a penetrare nelle sue profondità ultime il fondamento soprasensibile della vita delle cose e della nostra stessa esistenza che essa ha creato a sè un ordine complesso di attività, il quale, pur avendo in questo fine altissimo la ragione ultima della sua esplicazione, ha nel medesimo tempo trasformato profondamente anche la vita inferiore dell'umanità; quest'ordine di attività è il sistema del sapere scientifico.

La funzione vera ed essenziale dell'attività scientifica è costituita quindi non dall'opera sua in pro dell'attività economica e civile, ma dalla preparazione e costituzione della vita religiosa; e così, se ricordiamo che cosa dobbiamo intendere per vita religiosa, dalla preparazione intellettiva della vita nel soprasensibile, dalla costituzione di un perfetto regno dello spirito. Senza dubbio sarebbe un'ingenuità pensare questo rapporto fra la attività scientifica e la vita religiosa come un rapporto universale di efficienza diretta. La vita religiosa perfetta, la vita in Dio non è un prodotto dell'intelligenza e sorge per sè stessa come un'illuminazione interiore, come un dono della grazia: quindi l'attività scientifica non può proporsi di produrre, ma

bensì di rendere possibile questa vita. Tale attività e le istituzioni materiali che ne sono l'estrinsecazione hanno per fine solo di perpetuare nell'umanità le condizioni intellettive che sono il fondamento della conservazione e del progresso della vita religiosa; la cultura scientifica, dice Fichte, ha per fine di ricondurre l'uomo in sè stesso, sul terreno della sua vita interiore e di avvezzarlo a dirigere l'occhio suo là donde a lui deve sorgere la vera vita, a cogliere la forma fuggente ed a rivestirla con simboli, concetti e parole. Di qui si comprende come all'individuo che ha dedicato sè medesimo al culto dello spirito, questa vita possa apparire come fine a sè stessa e come essa sia venerabile anche là dove essa non riesce immediatamente a quello che è il suo ultimo fine. Ma questa concezione individuale della funzione scientifica se può avere un valore per l'individuo, non ne ha naturalmente alcuno quando si considera questa funzione nella totalità sua, nell'azione umana collettiva in cui soltanto l'azione individuale appare nella sua vera luce. Una è la realtà ed uno il fine verso cui si volge il corso della vita e delle cose: colui che si isola nel suo piccolo mondo e pretende che esso sia fine a sè stesso non fa che chiudere gli occhi dinanzi al vasto movimento della realtà universale che avvolge ed inserisce la sua individualità impercettibile in una più larga corrente di vita.

Ma altro, si è detto, è lo stato di diritto, altro lo stato di fatto. Nell'ordine ideale l'attività scientifica è una funzione religiosa e come tale è parte di quella vita che si propone all'umanità come il fine e la ragione di tutte le altre attività: che cosa è invece nell'ordine reale? Per comprendere la ragione del posto che la vita dell'intelligenza occupa nella realtà della vita è necessario ricordare che ogni forma superiore della vita si erige sopra le inferiori non per un'ascensione pacifica e sempre uguale, ma per una specie di lotta, come qualche cosa che primitivamente non era voluto e che solo in seguito si impone come il termine finale di tutto il processo; i grandi fini ideali che caratterizzano le diverse sfere della vita appariscono dapprima solo come timide rivelazioni d'una vita nuova che dipende strettamente dalla vita inferiore da cui è sorta e serve interamente ai suoi fini. Così è per esempio che la vita cosciente, la quale pure nel suo ulteriore svolgimento rivela fina-

lità proprie superiori alla vita organica, si manifesta dapprima ai suoi inizi come uno strumento della vita organica, come una semplice arma data all'essere organico nell'aspra lotta che esso deve sostenere per la sua conservazione. Analogamente avviene della vita morale in rapporto all'esistenza materiale d'una collettività. Il fine ideale dello stato è la costituzione dell'unità giuridica e morale di un popolo : quest'unità morale, che gradatamente si svolge dalla cooperazione egoista delle energie individuali, ha precisamente per fine di costringere queste energie egoistiche in una forma superiore di vita. E tuttavia anche essa non è ai suoi inizi che una forma quasi parassitaria, la quale serve, come organizzazione giuridica, agli interessi di un gruppo di oppressori : tutta l'evoluzione sociale non è che un perenne conflitto fra le esigenze di questa forma ideale che tende ad imporsi all'intiera collettività e la resistenza delle volontà egoistiche dei singoli individui o dei singoli gruppi. Lo stesso dobbiamo pertanto attenderci nei rapporti della vita intellettiva e della vita materiale e morale che alla prima servono di fondamento. La perfetta unità sociale e morale non è punto il termine estremo dell'evoluzione umana; la vita collettiva di una nazione nello stato non è, come un Dio sulla terra, il fine ultimo di tutte le nostre attività. Al di là di questa sfera della vita si leva, come abbiamo veduto, una vita più alta e più vasta, la vita religiosa, verso cui tendono quelle attività diverse che noi abbracciamo col nome di cultura. Non per sè dunque è la vita morale e sociale, ma per i beni spirituali superiori, per la cultura; lo stato, lungi dal far servire ai suoi fini la cultura, ha il dovere di servire alla cultura, di essere il terreno sul quale la cultura possa liberamente preparare l'umanità alla partecipazione ad una vita superiore. E tuttavia noi vediamo la cultura svolgersi nelle sue origini e nella sua storia come una specie di funzione servile, di attività parassitaria non avente altro fine che quello di abbellire la vita alle classi dominanti o di essere mezzo di dominio per lo stato.

Sotto quest'ultimo aspetto specialmente sono stati quasi in ogni tempo considerati gli istituti massimi di cultura, le università; le quali ebbero origine, com'è ben noto, da esclusivi bisogni tecnici e pratici e furono da principio semplicemente costituite da una riunione di scuole professionali per ecclesia-

stici, giurisperiti e medici; non essendo la quarta facoltà, la *facultas artium* (corrispondente alle attuali facoltà di lettere e di scienze) che un istituto di preparazione scientifica generale alle altre tre facoltà superiori. Questo asservimento della vita intellettuale e dei suoi istituti alle esigenze d'una vita inferiore ha rivestito naturalmente le forme più brutali e repulsive sotto i governi dispotici, per i quali gli studi e gli istituti accademici non sono che uno strumento di governo, uno stabilimento tecnico destinato a produrre funzionari per lo stato. È il concetto che dell'università hanno i principi tedeschi che nel XVI e XVII secolo fondano con qualche migliaio di talleri un'università locale e vietano ai sudditi la frequentazione di altre università per avere sotto la loro direzione e vigilanza la preparazione dei funzionarî ecclesiastici e civili ed anche per non perdere i vantaggi che al fisco recava il concorso dei giovani in una sede universitaria. Ed è altresì il concetto dominante della riforma napoleonica, che riduceva l'università essenzialmente ad istituti professionali medici e giuridici, militarmente disciplinati ed indirizzati non al progresso del sapere, ma alla formazione di utili e fidati funzionarî imperiali: mentre nello stesso tempo la mente alta e chiaroveggente di Guglielmo v. Humboldt organizzava le università prussiane con quei criteri di libertà che ne prepararono il fiorire meraviglioso e che oggi ancora sono degni di essere meditati ed ammirati. Ma non bisogna credere che la democrazia sia più favorevole all'indipendenza dell'attività intelettuale. Certo nelle origini sue ogni movimento rivoluzionario è il naturale alleato dell'intelligenza; tutte le volte che una organizzazione tende a sostituire un'altra organizzazione dominante, essa è tratta naturalmente a rilevare gli aspetti irrazionali dello stato di cose preesistente e ad identificare la propria causa con la causa della ragione. Ma quando è riuscita nel suo intento, allora le cose si presentano sotto ben altro aspetto. Allora la nuova organizzazione anche se è sorta su basi apparentemente più razionali della società anteriore, non tarda ad elevare rispetto alla vita intellettuale, le stesse pretese di quella: se prima essa faceva sua la causa dell'intelligenza, essa vuole ora che l'intelligenza non abbia aspirazioni divergenti dalle esigenze tutte materiali e terrene della nuova oligarchia. Socrate, il primo martire del pensiero, fu, è bene ricordarlo, la vittima

di una democrazia: e l'odierna democrazia sociale se non può più condannare alla cicuta gli intellettuali non è loro avara di altre amarezze. Anzi in nessun luogo corre tanto pericolo l'indipendenza del pensiero quanto nei così detti governi democratici, che sono, occorre appena dirlo, oligarchie di industriali e di legulei: dove l'incertezza del potere, i cozzi violenti dei diversi interessi, la pseudo-cultura grossolana dei dirigenti pesano sul sapere più duramente che non gli interessi d'una casta avvezza al potere e raffinata da consuetudini ereditarie. Noi ne abbiamo l'esempio negli Stati Uniti del Nord America dove non sono rare le offese alla libertà d'insegnamento e dove le stesse università di stato recentemente fondate « sono (scrive il prof. Perry) dal continuo alternarsi dei governi e dall'ambizione dei capi partito messe alla balia delle fazioni e ridotte in molti casi a veri asili di invalidi della politica, mentre i professori valenti e coraggiosi che non vogliono adattare le loro opinioni alla moda del tempo sono con fraudolenti raggiri cacciati dalle loro cattedre ».

Del resto chi conosce quel capitolo grottesco e lamentevole della storia della cultura che è la storia del letterato attraverso i tempi, ben sa che l'attività intellettuale quando non è stata intesa come una funzione utile agli interessi egoistici della collettività, è stata equiparata ad un vero parassitismo sociale e come tale trattata e considerata. Il dotto nel medio evo, anche quando fa parte dell'università dipende materialmente dalla chiesa, le cui prebende e fondazioni attribuite alle università da papi e principi sono, almeno per la maggior parte delle università fino al XV secolo, l'unica rimunerazione pubblica degli insegnanti delle facoltà superiori, mentre i professori della quarta facoltà, quella che più direttamente rappresenta il sapere puro, sono ridotti a miserrimi emolumenti od ai più miseri onorarî dei loro corsi. Nel rinascimento il dotto è il parassita dei principi: e quando non è riuscito a procacciarsi una protezione che gli assicuri il pane, lo vediamo errare di città in città a guadagnarsi la vita ora con l'insegnamento, ora con la correzione delle bozze, ora, e ciò più spesso, mendicando con la più indecorosa bassezza una mercede alle sue adulazioni. Più tardi la dedica delle opere a principi od a ricchi mecenati costituisce una delle forme più ordinarie di questa dotta mendicità,

accanto alla quale altre occupazioni a cui si davano dotti professori di università — come p. es. a Iena vendere birra agli studenti — possono parere onorevoli. Il professore di poesia a Wittenberga Federico Taubmann (+1613) cumulava il suo ufficio con quello di giullare alla corte di Sassonia. E non altrimenti doveva considerare i suoi professori dell'università di Francoforte sull'Oder Federico Guglielmo I di Prussia che li costrinse un giorno a disputare sulla cattedra con un suo buffone sul tema: « I dotti sono pazzi loquaci »: uno solo di essi, il teologo Giovanni Giacomo Moser, ebbe il coraggio di tenersi lontano dall'indegna farsa. Queste sono miserie dei tempi passati, è vero: ma anche l'oggi non presenta dei sintomi molto lieti. Anche oggidì, dalla maggioranza delle persone colte la vita della intelligenza continua ad essere considerata come un semplice abbellimento della vita, come un complemento accessorio delle attività umane dirette alla conservazione ed al perfezionamento della vita materiale. Nè è raro sentir enunciare come il più alto elogio dell'arte o della scienza, che esse servono ad ornare la vita: come se tutto ciò che hanno fatto e sofferto i grandi spiriti non avesse altro fine che di rendere più gradevoli i giorni alla turba che vegeta intorno a loro. Ed è anche penoso spesso notare con quale servilità adulatoria molti di quelli medesimi, che pure alla vita dello spirito hanno dedicato tutte le forze loro, accolgono l'atto di coloro i quali, chiari per nascita o per dovizie o per alti uffici, volgono un momento uno sguardo di protezione verso l'arte o la scienza oppure degnano scendere essi stessi nell'arringo: come se l'arte servile di soddisfare ai bisogni materiali della moltitudine ricevesse qualche nobiltà dai larghissimi compensi o quella di pascere e di mungere il povero gregge umano fosse veramente l'occupazione più degna e più alta, dalla quale fosse lecito guardare quasi con disdegno sulle opere nobilissime dello spirito.

Io non mi sono così a lungo arrestato, o Signori, sopra questo contrasto fra le esigenze ideali e lo stato reale della vita dell'intelligenza se non per mettere in più reciso rilievo i doveri virili che a noi ed a voi sopratutto, o giovani egregi, nascono da questa condizione di cose. Se è volontà nostra che l'intelligenza abbia nella vita il posto a cui ha diritto e si diffonda anche nella società la convinzione che la vita dell'intelligenza

non è sorta solo per abbellire la vita o per promuovere il perfezionamento della vita materiale, ma ha compiti autonomi connessi con le più alte finalità della vita umana, bisogna che prima questa coscienza si affermi chiaramente e vigorosamente in noi stessi; bisogna sopratutto che anche per noi l'attività intellettuale non sia soltanto una contemplazione inerte, una pausa nell'attività universale, ma sia e sappia di essere movimento attivissimo e vitale, sappia che essa continua in una sfera più alta e più serena quella vita medesima che vediamo fervere intorno a noi in attività più tumultuose e forse più vane. Bisogna che si imprima e si diffonda da noi la convinzione che la civiltà vera non risiede soltanto nelle macchine, nei congegni e nei raffinamenti esteriori, ma sì nella profondità e nella delicatezza della vita interiore, nella forma dello spirito: e che senza di questa ogni civiltà più vantata non è che splendida barbarie. E bisogna che ciascuno di noi sia e sappia di essere in sè medesimo un momento ed uno strumento di questa vita superiore che lo spirito umano crea a sè stesso nelle opere silenziose della mente; che nell'amore che ciascuno di noi porta ai suoi prediletti studi già viva e si affermi chiaramente l'amore e la potenza di quella vita che non è ancella, ma regina.

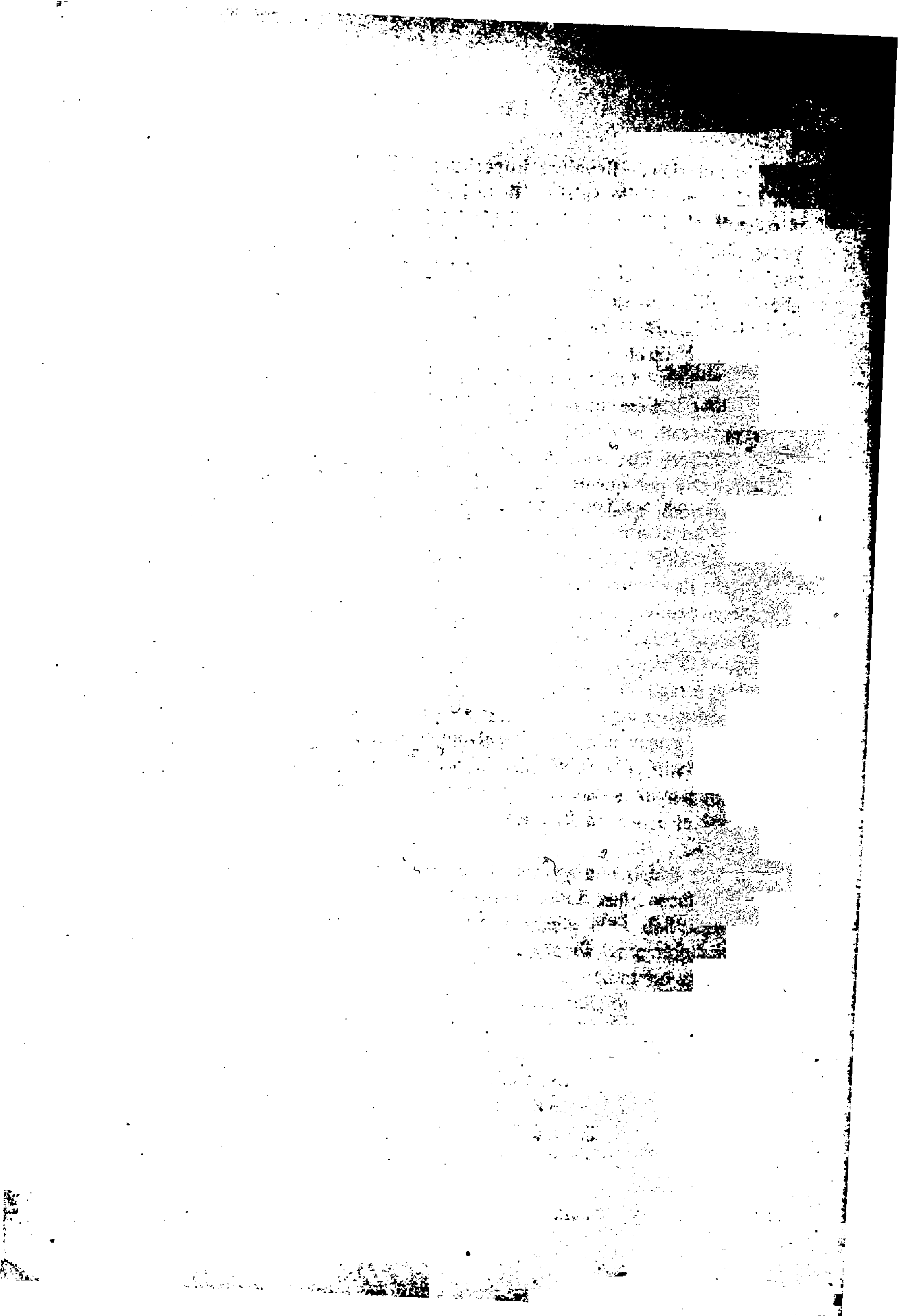
Sia quindi sempre presente alla coscienza vostra, o giovani egregi, l'unità di questa vita: non perdete nelle ricerche particolari la visione del loro fine complessivo e della loro ragione suprema: considerate con l'occhio del micrologo i problemi singoli della vostra scienza, ma sappiate considerare questa scienza nel suo insieme con l'occhio del filosofo. Reagite sopratutto contro quell'indirizzo che vorrebbe restringere alla vostra mente il vasto orizzonte dello spirito e confinarla nelle piccole miserie di una specialità miope ed angusta. Riflettete che la pretesa obbiettività di cui esso si vanta, non è che inconsapevolezza dei presupposti sui quali quest'obbiettività si fonda; e che ogni pretesa descrizione obbiettiva è in realtà l'estensione nei particolari d'un punto di vista generale, il quale ignora ancora sè stesso. Riflettete ancora che la stessa gioia, che all'erudito viene dalla visione viva e limpida d'un complesso di fatti, ha la sua sorgente nell'intuizione geniale d'un momento della vita universale trasfuso e confuso nel particolare: e che quindi lo stesso odio delle generalità non è veramente se non una for-

ma dell'amore dell'idea: si odia l'astrazione pallida e scolorita sorta lungi dal contatto fecondo delle realtà viventi perchè si anela al possesso dell'idea viva di cui il concetto non è che un simbolo. Non rendetevi quindi simili a quelli che Kant chiama i Ciclopi della scienza: i quali sono capaci di portare sulle loro spalle un peso immenso di dottrina, il carico di cento cammelli, ma hanno un occhio solo, quello della loro specialità scientifica. Fate che l'opera vostra sia sempre penetrata dalla coscienza della sua funzione nel tutto e dello spirito che il tutto anima: senza di ciò essa non è se non opera servile che si seppellisce da sè stessa nella sua vanità.

E siano presenti sempre alla coscienza vostra anche la dignità e l'altezza di questa vita. Non asservitela alle meschine preoccupazioni della vita inferiore, non togliete ad essa le ragioni più profonde della sua esistenza col ridurla ad una funzione professionale di derisoria importanza. Non asservitela alle piccole vanità ed alle piccole ambizioni personali: non trasformate l'amore delle cose spirituali in quell'odioso snobismo intellettuale che è pompa vana di una intellettualità superficiale e frivola senz'anima e senza vita. E sopra tutte le cose mantenete in voi alto e vivo il senso dei doveri di dignità e di fierezza che essa vi impone; da ogni più spregiata umiltà di vita e di uffici levate con orgoglio lo sguardo alla vostra patria spirituale; associate in silenzio l'opera vostra a quella dei più grandi spiriti nella costituzione di quel regno invisibile che si leva come un ordine imperituro, sopra il mondo e le sue grandezze di un giorno.

Non è per questo necessario credere che debba veramente venire un tempo in cui questo regno trionfi sulle oscure potenze inferiori, e si realizzi sulla terra quella città dell'intelligenza che da Platone in poi è stato il sogno di tante nobili menti: non solo non è desiderabile, ma non è nemmeno concepibile che questo alto ideale della coscienza religiosa si incarni un giorno sotto le condizioni dell'esistenza sensibile in una Gerusalemme celeste, in un regno perfetto della ragione. È un destino, tragico e salutare ad un tempo, di tutte le azioni umane che esse non raggiungano mai pienamente il fine desiderato e che invece si costituisca per esse in una specie di ordine provvidenziale qualche cosa di primitivamente non sperato nè vo-

luto, in cui risiede il valore imperituro dell'azione. Così è anche nel mondo dello spirito: dove l'azione della volontà buona si estende al di là dei fini particolari e limitati in un ordine soprasensibile che in gran parte a noi si cela. Gesù ed i primi suoi discepoli attendevano come vicino il giorno in cui il Figliuolo dell'uomo sarebbe venuto sulle nubi a giudicare i morti ed i viventi; ora la sua attesa, noi lo sappiamo, era profondamente vana; diremo noi per questo che egli abbia sofferto e sperato invano? Operiamo quindi anche noi con animo fermo e sereno, come se questo regno ideale della ragione dovesse venir realizzato nell'esistenza terrena; e pel resto confortiamoci col pensiero che soltanto dalla dedizione a quella Coscienza migliore, che per questa via ci guida verso i nostri supremi destini, può venir qualche nobiltà e qualche valore alla nostra povera vita.



Del conflitto tra religione e filosofia *.

Ogni concezione che attribuisca alla religione una funzione specifica e non la riduca ad un'attività sussidiaria della moralità o della vita in genere, deve riconoscere che la filosofia e la religione non sono se non due gradi o manifestazioni diverse di un'attività unica, la quale può essere chiamata genericamente, in un più largo senso, « religione ». Questi due gradi si differenziano essenzialmente pel diverso carattere della concezione teoretica rispettiva: nel primo, che potremo dire « religione » in stretto senso, questa è in prevalenza concezione immaginativa, estetica; nel secondo, che è detto filosofia, è in gran parte costruzione razionale, sistema logico. A questa differenza fondamentale si riannodano poi differenze secondarie: la religione (in s. s.) è generalmente fondata su d'una tradizione, si esplica in una vita collettiva, ecc.; mentre la filosofia è in maggior grado creazione personale, è vissuta individualmente, ecc. Le forme intermedie (religioni filosofiche, sette teosofiche, « scuole » di filosofi greci, ecc.) confermano questa distinzione di grado: la caratterizzazione nominale è il più delle volte applicata in base a differenze esteriori, non essenziali. Di qui si può comprendere ancora perchè la parola « filosofia » venga generalmente usata a designare il lato teoretico (un'astrazione

* Estratto dal *Coenobium*, VIII (1924), 1.

il più delle volte) di quell'attività che nella sua totalità soltanto dovrebbe aver diritto a questo nome.

Ciò posto, come accade che la storia ci presenta un conflitto incessante della filosofia con la religione, e che questo conflitto persiste ancora attualmente nonostante replicati tentativi di conciliazione, come un'insanabile contraddizione interiore dello spirito? La ragione di questo conflitto sta tuttavia nella stessa affinità, anzi identità di natura della filosofia e della religione: vano è sperare che questa lotta abbia fine un giorno, perchè essa è la lotta delle forme superiori della vita religiosa contro le forme tradizionali ed antiche. Questo ci apparirà chiaramente se noi prendiamo a considerare alquanto più da vicino il processo dell'evoluzione religiosa nei suoi momenti essenziali.

Ogni forma particolare della vita religiosa è sempre ai suoi inizii la creazione e la vita d'un'individualità geniale; la religione come fatto storico è il risultato d'una tradizione geniale in cui ogni simbolo rappresenta il ricordo d'un'intuizione religiosa, anche se esso, come le opere d'arte d'una civiltà remota, non contenga più nulla che ne rievochi alla mente nostra il senso primitivo. Dalle individualità creatrici la vita religiosa si diffonde appresso in una cerchia sempre più vasta per quel medesimo processo di imitazione che ricorre in tutte le forme della vita sociale e che solo rende possibile l'iniziazione della moltitudine ad una vita superiore. Ma questa espansione della vita religiosa è inseparabile da una specie di degradazione, che noi diremo il *paganizzamento* della religione. Esso consiste in ciò che l'imitazione propaga il simbolo della vita religiosa superiore, ma non può, per l'inferiorità mentale del soggetto, ridestarvi la vita interiore corrispondente: onde, o si ha la trasmissione pura e semplice del simbolo, o, come il più delle volte accade, il simbolo passa a coprire forme inferiori e preesistenti della vita religiosa, le quali continuano a vivere sotto la nuova forma senza un'elevazione sensibile. Il paganizzamento del cristianesimo nei primi secoli dell'èra, il passaggio di concezioni ed usanze proprie del politeismo germanico nel cristianesimo medievale, le degenerazioni teistiche e politeistiche del buddismo ci danno esempi numerosi di questa degenerazione che accompagna l'estensione dei simboli religiosi. Tra

di essi ricordiamo in primo luogo le divinizzazioni degli eroi religiosi. Budda concepì la sua missione come qualche cosa di puramente umano e non volle che i suoi seguaci avessero altro oggetto di venerazione che la dottrina da lui predicata: ciò non impedì che la fede popolare ne facesse un dio e ne intessesse di miracoli la vita. Anch'egli è disceso volontariamente dal cielo e si è incarnato nel seno d'una vergine: segni miracolosi ne accompagnano la concezione e la nascita. Un vecchio eremita è tratto da questi segni verso la città ov'è nato, profetizza la sua futura missione e si duole di non poter più vedere quei tempi. Il giovane Budda sorpassa in eccellenza tutti gli uomini ed insegna ai suoi stessi maestri; la sua predicazione è preceduta dalla tentazione per opera del demonio, Mara. Anche la sua morte è accompagnata da prodigi: anche Budda risorge per un momento onde mostrarsi ancora ad un suo discepolo. Ricordiamo in secondo luogo il rifiorire del politeismo nelle religioni superiori. Nel buddismo, p. es., gli antichi dèi vedici sono conservati ed accolti nel cielo buddistico, sebbene degradati e sottoposti a Budda, anzi a gli innumerevoli Budda e Bodisattva. Il Budda stesso è circondato dalla coorte degli innumerevoli Budda passati e futuri: ed anche nel buddismo il bisogno d'un culto personale sa farsi strada nel culto di Maitreya (il benigno), che è il Budda venturo. Appena occorre ricordare come la chiesa tibetana crede di avere un'incarnazione sempre presente del Budda nel suo pontefice, nel Dalai-Lama. Così nella chiesa cristiana gli dèi del paganesimo sono riconosciuti dai padri della chiesa, ma come demoni; ed il loro posto è preso dagli angeli. Il fiorente culto degli eroi, che era la parte essenziale del culto popolare antico, si continua con la venerazione dei santi e dei martiri che hanno lo stesso posto anche nel cristianesimo popolare attuale: la sostituzione è chiara nel più alto grado in alcuni casi, nei quali non si fece che sovrapporre, in qualche santuario o luogo sacro, al culto d'un dio o d'un eroe quello d'un eroe cristiano. Ricordiamo infine la degradazione del simbolismo pratico ad un materialismo magico, teurgico. Il battesimo., p. es., non è più solo il segno d'una purificazione interiore, ma è un atto magico, che ha per se stesso la virtù di cancellare l'impurità originaria; la sacra cena non è più simbolo d'una comunione interiore, ma

una trasformazione magica delle specie consacrate. Non è meraviglia che allora al simbolismo così inteso si accompagnino l'uso degli amuleti ed altre pratiche proprie soltanto della religiosità inferiore. — Questo adattamento d'una concezione religiosa alla mentalità collettiva inferiore si rivela del resto, oltre che nei simboli, anche nella disciplina e nella morale. Ben è noto come il Buddismo, che fu da principio una congregazione ascetica di monaci, abbia dovuto accogliere intorno a sè il mondo laico, come una specie di terzo ordine con una meno rigorosa osservanza. Anche il cristianesimo primitivo, così ostile al mondo, dovette pure, diffondendosi, fare al mondo la sua parte : e così accanto alla morale dei perfetti accogliere, come una specie di programma minimo, una morale inferiore anche troppo conciliabile con le esigenze della vita esteriore.

Ora, è naturale che tutto questo non sia senza provocare una reazione nelle anime sinceramente ed altamente religiose : nella storia della religione a questo processo di esteriorizzazione, di paganizzamento si contrappone costantemente un processo di interiorizzazione, di elevazione, che si manifesta variamente, secondo le circostanze, come ascetismo, come misticismo, come eresia : onde con qualche ragione si è potuto dire che la vera storia della religione è la storia dell'eresia. Noi denominiamo questa reazione, *reazione mistica*. La maggior parte delle sètte mistiche e delle eresie che fiorirono in Occidente nella seconda metà del medio evo rappresentano una reazione mistica contro il paganizzamento del cristianesimo : esse si accordano infatti in generale non solo nel proposito di ricondurre la chiesa alla purezza ed all'interiorità della fede primitiva, ma anche nel rigetto della maggior parte dei sacramenti e dei riti, nel disprezzo del formalismo esteriore e superstizioso. Il pietismo di Arndt e Spener fu un ravvivamento del misticismo che già aveva infiammato i grandi riformatori, una reazione contro il formalismo arido in cui era degenerato il luteranesimo, un movimento in favore della religiosità e della pietà interiore. Ma l'esempio più luminoso di questa forma di reazione della coscienza religiosa ci è dato dal profetismo ebraico. Il proposito dei profeti (specialmente fino a Geremia) non è tanto di lottare contro il particolarismo e l'antropomorfismo della concezione ebraica di Iahvè, quanto di purificare il culto di Iahvè dalle su-

perstizioni di origine locale e straniera che ripullulavano continuamente nel seno stesso del jahvismo mosaico. Ed è degno di nota che quando, dopo il ritorno dall'esilio, si realizzò l'ideale profetico della teocrazia mosaica, l'ideale realizzandosi ricadde, sotto altre forme, in quella medesima corruzione che i profeti avevano combattuto e le superstizioni antiche rivissero nel culto sacerdotale. Il culto venne indirizzato d'allora in poi al solo Iahvè, ma diventò un culto puramente formale ed il polidemonismo risorse nella rappresentazione dogmatica degli angeli e dei demoni; le cerimonie rituali di purificazione e di espiazione sostituirono i riti magici del naturalismo popolare. Contro questo nuovo paganizzamento del mosaismo insorse la coscienza religiosa dei profeti posteriori all'esilio: e questa reazione, di cui abbiamo i primi inizii nella religiosità pia dei salmi, ebbe in Gesù il suo massimo rappresentante.

La reazione mistica dovrebbe nella sua purezza essere una restaurazione, un ravvivamento interiore d'un sistema indiscusso di simboli: e quantunque non sia mai realmente tale, perchè una restaurazione pura e semplice è storicamente assurda e perchè vi confluiscono sempre altri moventi, è fuori di dubbio che in molti casi essa costituisce il momento essenziale del rinnovamento religioso. Ma questo rinnovamento può procedere in certi casi anche da un'altra ragione: vale a dire può presentarsi come reazione non solo contro il degradamento dei simboli, ma anche contro la costituzione stessa di questi simboli, come espressione della loro insufficienza di fronte al progresso della vita religiosa. — Ogni sistema di simboli religiosi è sempre in origine anche una costruzione teoretica fondata su d'una visione geniale della realtà: e questa visione costituisce per quel tempo la forma più alta del sapere. La medesima esigenza tuttavia che ha dato origine ai primi simboli (la fissazione e la trasmissione della vita religiosa) sospinge lo spirito verso la creazione d'un simbolismo concettuale, logico: sotto la pressione medesima d'una vita religiosa più ampia ed intellettualmente raffinata il pensiero logico, esercitato già dalle esigenze pratiche, si apre alla considerazione disinteressata del tutto e cerca di fissare questa attitudine religiosa in simboli adeguati, in un sistema concettuale di valore universale ed obbiettivo. — Però quest'azione ha il più delle volte al suo inizio tendenze

conciliatrici e si applica a trasformare, più che ad abbattere, l'antico simbolismo estetico. Allora si ha una specie di equilibrio fra gli interessi della coscienza religiosa e quelli del pensiero logico : i seguaci della religione sono essi i più fervidi fautori della conoscenza e della cultura : il sistema dei simboli religiosi si piega, per la naturale facoltà di adattamento, alle variazioni dell'ambiente intellettuale. Ma questo equilibrio — che segna l'età dell'oro per la religione — è di sua natura estremamente instabile : la capacità di adattamento e di assimilazione ha dei limiti, mentre d'altra parte il progresso della conoscenza non riconosce confini. Viene quindi necessariamente un tempo in cui si trovano la religione e il pensiero logico come due forze ostili : l'opera indefessa di conciliazione e di assimilazione non riesce più a cancellare la divergenza nascente, destinata a farsi più grande ogni giorno. — Ed allora si ha da parte della concezione religiosa quella forma particolare di degenerazione che noi diremo *irrigidimento dogmatico* della religione. Questa, come per attitudine di difesa, si fissa in un sistema chiuso ostilmente ad ogni penetrazione di nuovi elementi intellettivi, pone se stessa come qualche cosa di assoluto e di immutabile e proietta questa sua integrità definitiva nel più remoto passato. Ben nota è, p. es., la tendenza del cattolicismo a datare fin dalle origini cerimonie, culti, dogmi sorti solo molto più tardi e poco per volta; ed ugualmente nell'ebraismo dopo l'esilio si fa risalire a Mosè la legislazione teocratica, che è il risultato ultimo dell' attività profetica. E poichè l' abitudine e la tradizione hanno collegato in modo indissolubile a quella data concezione i benefizi della vita religiosa, la causa sua diventa la causa della religione : essa è consacrata e difesa di fronte alle critiche dell'intelletto per una specie di pietà, di scrupolo, come si conservano per pietà le antiche e rozze immagini, preferendole anche alle più perfette creazioni dell'arte. In ciò dobbiamo senza dubbio vedere una manifestazione dell'istinto di conservazione, che compie nella vita religiosa una funzione analoga a quella del conservatorismo politico. L'esempio più vicino a noi è quello della costituzione del dogma cristiano, specialmente nella sua forma più rigidamente conservatrice, nel cattolicismo : si veda, per es., come si sono in esso cristallizzate ed immobilizzate delle concezioni vive e profonde del pensiero antico

(p. es. il concetto del Logos). — Di qui si spiega ancora come a questo irrigidimento dogmatico si accompagni frequentemente l'intolleranza. Coloro i quali considerano la loro verità come una verità d'origine divina, consacrata, oltrechè dall'origine sua, dall'autorità della tradizione, sono tratti naturalmente a considerare questa verità come l'unica verità e la fede in essa come la *conditio sine qua non* della religione. Ogni altra credenza non può essere che un errore inescusabile perchè conduce all'irreligione. Ora chi vede nella religione, ed a buon diritto, il bene supremo dell'umanità e deve perciò promoverne la conservazione, dovrà anche lottare per la conservazione integra della fede, per la repressione di tutte le credenze contrarie e perseguitare coloro che le professano come nemici della religione e della vera pietà.

È naturale che quando una religione non solo ha subìto per la forza delle cose quel processo di degradamento che suscita la reazione mistica, ma si è chiusa in un sistema di dogmi ostile alla vita intellettiva — che pure è il fondamento attivo della vita religiosa — essa provochi una reazione religiosa ben più intensa e profonda, una reazione che deve mirare non solo a riformare la vita religiosa nella sua interiorità, ma anche e più a rinnovarne il fondamento teorico: il movimento religioso di rinnovamento ha allora un carattere ad un tempo mistico e *speculativo*. Tutte le età in cui un intenso movimento spirituale prelude alla formazione di una grande religione ci presentano distintamente l'uno e l'altro aspetto. Il ritualismo bramanico, che aveva sistematizzato in un vasto sistema teologico il politeismo vèdico, era fondato su d'una concezione, la quale, come vediamo già da alcuno dei più recenti inni vèdici, era inferiore alle nuove esigenze del pensiero; d'altra parte aveva incluso in sè riti ed elementi animistici appartenenti a periodi religiosi anteriori. La reazione che condusse alla rivoluzione buddistica ci si presenta da una parte come speculazione panteistica (Upanisadi, filosofie prebuddistiche), dall'altra come reazione ascetica e mistica: quest'ultimo è il carattere che prevale nel buddismo, il quale, pur fondandosi inconsapevolmente sulla speculazione anteriore, disdegna la speculazione e reagisce in particolare contro il formalismo superstizioso del bramanesimo. Così la corrente religiosa che condusse alla costituzione del cristia-

nesimo ha le sue radici in quella reazione mistica contro il politeismo pagano che comincia già con l'orfismo greco; d'altra parte ha il suo antecedente speculativo nello svolgimento del pensiero filosofico greco, dagli eleati ai neoplatonici. E l'uno e l'altro elemento si riscontrano egualmente nel movimento che precede la riforma: movimento condizionato tanto dal fiorire della mistica quanto dall'intenso rinnovamento intellettuale dell'umanesimo.

Questi due aspetti della reazione religiosa costituiscono generalmente due correnti distinte; ma ciò non vuol dire che il carattere «mistico» escluda il carattere «speculativo» o viceversa. Anzi può dirsi che la distinzione delle due correnti è data solo dalla prevalenza, non dalla presenza esclusiva dell'uno o dell'altro carattere. Nella corrente orfica, p. es., si svolge anche un certo movimento speculativo, mentre dall'altra parte il carattere religioso e mistico compenetra anche la speculazione platonica. Nè è meraviglia che gli spiriti mistici, i quali reagiscono specialmente contro il paganesimo religioso, sentano parzialmente anche essi il bisogno d'una rielaborazione del fondamento teoretico: bisogno che si rileva in essi sovente per via d'un'interpretazione allegorica dei dogmi antichi, in una forma che può coprire anche le più audaci speculazioni. Onde in certi casi è difficile decidere se ci troviamo dinanzi ad un eretico o ad un filosofo. Nella maggior parte dei casi tuttavia l'un carattere prevale decisamente sull'altro: dove la reazione è in prevalenza mistica, abbiamo una riforma religiosa od un'eresia; dove è prevalentemente speculativa, abbiamo un movimento filosofico.

Questo fugace sguardo sul processo dell'evoluzione religiosa ci permette di caratterizzare così in modo preciso il posto che nello stesso occupa la filosofia: esso è un rinnovamento speculativo del materiale teoretico dei simboli religiosi ed il suo sorgere è strettamente connesso col passaggio dal simbolismo estetico al simbolismo razionale, logico. Essa è perciò sempre, quando sia considerata nella sua totalità, nella quale si integrano i momenti discordi ed opposti, aspetto e fattore vitale d'un grande movimento religioso; e l'apparente suo conflitto con la religione non è l'antagonismo sterile di due forze straniere ed ostili, ma è una semplice forma di quella lotta fra le tendenze

conservatrici e le innovatrici, che in ogni campo della vita prepara il progresso verso le forme superiori. Ciò che da un punto di vista provvisorio abbiamo chiamato degradamento della vita religiosa, è, sotto un aspetto più universale, estensione e consolidamento, conversione di forze brute ed ostili; e ciò che nella filosofia può giustamente apparire alla religione come negazione irreligiosa, è sempre, da un punto di vista più comprensivo, preparazione interiore d'una religiosità più intensa e profonda. Di qui appare ancora per ultimo quanto sia superficiale e vana la speranza d'un accordo, d'una conciliazione qualsiasi tra la religione e la filosofia, per mezzo d'una subordinazione o d'una delimitazione reciproca. Come in ogni altro campo, anche qui la vita non è possibile se non alla condizione di essere divenire, progresso, conquista dolorosa; e, l'utopia d'una pace idilliaca, che il pensiero qualche volta si finge come termine avvenire del processo, non ha altro senso che di essere la rappresentazione figurata d'una norma ideale relativa al presente.

Il compito della filosofia nell'ora presente *.

I.

Delle considerazioni filosofiche sopra il corso presente delle cose pubbliche potrebbero a primo aspetto apparire una derisione ironica. Storici, economisti e politici vanno a gara nel ricercare la cause prossime e remote degli sconvolgimenti sociali, ma sembrano preoccuparsi appena dei movimenti spirituali profondi, di cui i mutamenti esteriori sono l'indice: e i mezzi da cui attendono la salute, sia la confederazione dei popoli o un nuovo assetto economico, dimostrano chiaramente che si tratta per essi d'un problema politico od economico in cui nulla ha da vedere la filosofia.

D'altra parte, in mezzo al tumultuare degli eventi, che sembrano precipitare rapidamente ogni giorno più verso ignoti abissi, quale aiuto o speranza può attendersi dalla filosofia che sembra per la sua stessa natura più che mai lontana da ogni forma di azione? Tuttavia nella stessa coscienza comune sembra penetrare a poco a poco il presentimento che l'origine del male di cui soffriamo è in qualche cosa di più grave e profondo che una semplice questione politica od economica; e chiunque sappia scrutare a fondo la realtà sociale con occhio libero da pas-

---

* Conferenze tenute a Milano nel 1920.

sioni e da preoccupazioni tradizionali non può esimersi dal riconoscere che non si tratta soltanto di un pervertimento di organi o di funzioni; ma d'una corruzione dell'organismo sociale stesso in ciò che ha di più essenziale e di più intimo. La società è minacciata nella sua stessa esistenza dalla rivolta oscura delle forze elementari che sembrano sottrarsi ad ogni costrizione di valori e di ordini ideali, ed il problema pratico immediato non è la riforma di questi o quegli organi, ma l'esistenza di un ordine, la risurrezione o la morte definitiva di quelle energie ideali in cui risiede la realtà più profonda dell'ordine sociale, e da cui deriva ogni valore alle sue forme ed ai suoi istituti.

Non a torto quindi il filosofo può far proprie anche oggi le amare considerazioni che a proposito dell'inutile chiaroveggenza dei filosofi svolge Platone nel libro VI della *Repubblica,* là dove ricerca le ragioni per cui la filosofia ha così poca parte nella vita politica ed anzi prevale nei filosofi la tendenza a stare lontani dalla cosa pubblica. La prima causa è, secondo Platone, il tumulto delle ambizioni che tiene lontane dalle pubbliche cose le persone intelligenti e rette, le quali vedono che l'opera loro sarebbe vana. I ciechi ambiziosi che si contendono il potere trattano i pochi veggenti come gente inutile, perduta in vane contemplazioni. Platone paragona sotto questo rispetto lo stato ad una nave dove i marinai ignoranti tengono sequestrato il pilota: il padrone della nave, il buon Demos, è un uomo più grande e più robusto che il resto dell'equipaggio, ma un po' sordo, dalla vista corta e poco pratico dell'arte di navigare: i marinai si disputano fra loro la direzione della nave, si mettono intorno al padrone, lo scongiurano, lo inebbriano o lo addormentano: dopo di che si impadroniscono del bastimento, si gettano sulle provviste, mangiano e bevono e dirigono la nave come dei pazzi potrebbero fare. È da meravigliarsi che essi considerino come un abile marinaio solo chi può aiutarli con la persuasione o con la violenza a mantenersi alla direzione della nave e sprezzino come un perditempo il vero pilota che osserva il cielo e ricerca per mezzo degli astri il vero corso della nave? — La seconda causa è il discredito che proviene da coloro i quali si dicono filosofi senza esserlo. Poche sono le nature veramente filosofiche ed anche di queste le più si corrompono. Il pervertimento dell'opinione pubblica, l'esempio del corso ordinario delle cose

che premia col successo chi segue l'andazzo e prepara la persecuzione o, ciò che è forse peggio, l'oscurità e l'indifferenza a chi vi si oppone, corrompono la maggior parte delle nature elevate: i mali peggiori della società non provengono dalle anime volgari che non sono mai grandi nè nel bene nè nel male, ma da anime grandi per natura che la società e la educazione hanno traviato. La filosofia, abbandonata dai suoi veri figli, li vede sostituiti da indegni che la disonorano. « Degli omiciattoli vedendo il posto vuoto e la distinzione del nome e dei titoli lasciano il loro mestiere dove il loro piccolo talento avrebbe forse fatto buona prova, e si gettano nelle braccia della filosofia come dei delinquenti che, fuggiti dalle prigioni, si rifugiano nei templi. Perchè la filosofia, malgrado lo stato di abbandono in cui è ridotta, conserva ancora sulle altre discipline un ascendente, una superiorità che la fanno ricercare da queste nature che non erano fatte per essa, da queste anime servili a cui le basse occupazioni hanno contraffatto l'anima e il corpo. Non li diresti tu, a vederli, uno schiavo calvo e piccolo, uscito da poco dalla officina e dai ceppi, che per aver raccolto un piccolo peculio, ripulitosi nel bagno e vestito di nuovo, si presenta come sposo per sposare la figlia del padrone che la povertà e l'abbandono costringono a queste nozze? » Che cosa accade quindi delle poche nature migliori che la fortuna o la nobiltà interiore hanno salvato dalla corruzione? « Chi tra questi rari individui gusta ed ha gustato la dolcezza e la felicità che si provano nella saggezza, vedendo la follia del resto degli uomini e il disordine introdotto nello stato da quelli che brigano per governarlo, non vedendo intorno a sè alcuno che voglia secondarlo per far trionfare la giustizia, considerandosi come in mezzo ad un branco di bestie feroci, delle quali non vuole condividere l'ingiustizia ed al cui furore cercherebbe invano di opporsi, sicuro di rendersi inutile a sè ed agli altri e di perire prima di aver reso il minimo servigio alla patria, pieno di questi pensieri, si tiene tranquillo, occupato soltanto delle cose sue; e come un viaggiatore assalito da una violenta tempesta si stima felice di trovare un muro per mettersi al riparo dalla pioggia e dai venti, così vedendo che la ingiustizia regna dappertutto impunemente, egli considera come il colmo della fortuna il poter conservare nella sua solitudine il cuore puro dalla iniquità, il passare i suoi giorni nella innocen-

za e l'uscire da questa vita con una coscienza tranquilla e piena delle più belle speranze. Il che è certamente una grande cosa: ma non toglie che egli non abbia adempiuto a ciò che vi era di più alto nel suo destino, per non avere trovato un sistema di governo che rispondesse alle sue esigenze. In un governo di questa natura il filosofo si sarebbe svolto anche più completamente e si sarebbe reso utile allo stato ed ai suoi concittadini ».

Questo strano ricorso, a tanta distanza di tempi, ha certamente la sua ragione in analogie di condizioni storiche e spirituali, le quali fanno sì che lo studio delle democrazie greche non sia privo di qualche utile insegnamento anche per la nostra età. Ma più che all'esame di queste analogie esso deve richiamarci alla considerazione del problema fondamentale, dinanzi a cui è posta oggi — e non per amore della teoria soltanto — ogni intelligenza speculativa: quale è e può e deve essere l'azione del pensiero e dei fattori ideali in genere nella vita sociale? La vita della società è un meccanismo cieco di energie inconscie in cui il pensiero non può pretendere ad altra funzione che non sia una sterile contemplazione ironica? Ma se invece al disotto dei meccanismi apparenti e dei fenomeni superficiali della vita collettiva agiscono secrete energie ideali e vive un pensiero, quale è la ragione delle considerazioni melanconiche dei filosofi sulla poca parte che ha la saggezza sulla vita pubblica? Dalla protesta sdegnosa di Platone parrebbe che questa debba essere solo il teatro delle ambizioni interessate dei demagoghi: e tuttavia Platone stesso ha tracciato una costituzione ideale dello stato e si è preoccupato anche (nelle Leggi) di appianarne, con un compromesso, la graduale realizzazione. Egli aveva dunque fede nel trionfo delle idee! Spinoza, che scrive la sua *Etica* come si scriverebbe un trattato di geometria e guarda con freddezza l'infuriare delle guerre come si guarderebbe un tumulto di belve inferocite, ha pur lasciato nella sua stessa *Politica* l'abbozzo del suo stato ideale: anch'egli credeva dunque che lo stesso ordine necessario dovesse condurre dal conflitto violento delle volontà al regno della giustizia, che è anche forza, anzi la forma più stabile e perfetta della forza. E gli stessi teorici attuali della lotta di classe, per cui i fattori ideali sono pure « ideologie » fanno appello nella pratica, lo voglia o non lo voglia la loro teoria, a quel senso oscuro della giustizia che sta in fondo a

tutti i cuori umani: essi sentono che solo questo fattore ideale può dare ad un movimento forza e valore. L'ideale, sia nella forma di chiaro e conscio pensiero filosofico, sia in quella di presentimento oscuro e diffuso, penetra dappertutto nel meccanismo delle azioni sociali, che per questo appunto non è più solo un meccanismo: anzi è ciò che in fondo lo dirige e lo orienta; gli sta dinnanzi come un fine o come un'utopia e si realizza in esso a poco a poco. Come possiamo dunque lamentarci che il pensiero non penetri e non plasmi la nostra vita sociale? E per qual ragione vi possono essere età, come la nostra, nella quale tutti quelli che non sono acciecati da interessi o da preconcetti sentono più acutamente che mai il bisogno di un rinnovamento ideale della vita? E quali sono le vie ed i mezzi per giungervi? A tutte queste domande noi potremo rispondere solo se affronteremo la questione nei suoi principii e nelle sue connessioni con i problemi filosofici fondamentali: soltanto così potremo vederne nitidamente il senso e la portata e metterne in piena luce le conseguenze.

Un tale procedimento porta però con sè, quando esso è applicato, come nel caso nostro, ad un singolo problema, un duplice inconveniente. Il primo è che si riattacca ad una concezione filosofica complessiva che è impossibile anche solo abbozzare, e più impossibile ancora dimostrare. Ma l'inconveniente non è così grave come a primo aspetto potrebbe apparire. I sistemi filosofici non si dimostrano, almeno nel senso che si dà ordinariamente a questa parola: ciò che non costituisce affatto una inferiorità della filosofia, perchè la dimostrazione logica è sempre solo una operazione subordinata e sussidiaria dello spirito. La importanza capitale non risiede per la filosofia nella dimostrazione, ma nella visione geniale, nella sintesi. Ed a questa nessuna dimostrazione, se lo spirito non è preparato, può condurre. La dimostrazione, se così vuol chiamarsi, è soltanto la successiva estensione del punto di vista fondamentale, che la sintesi ha creato, a tutti i campi, a tutti i fatti, a tutte le teorie subordinate: quando un principio spiega in questo modo la realtà rispandendo su ogni parte di essa una luce eguale, eliminando le contraddizioni, facendoci penetrare nell'interno delle cose stesse, esso è stato dimostrato. Non si creda del resto che avvenga diversamente nella scienza. Anche qui ogni scoperta,

ogni teoria nuova è il risultato di una specie di divinazione geniale, una affermazione indimostrata, che solo più tardi può trovare nella estensione ai fatti la sua conferma. Prima vengono innanzi gli « inventori » : poi vengono appresso gli spiriti servili, gli uomini di fatica della scienza, che « dimostrano », ossia raccolgono la verità fondamentale, l'applicano, l'utilizzano, e così, in fondo, alla fine la volgarizzano e la falsano. Per il loro breve sguardo la verità, alla cui luce essi vedono, si confonde col dato : essi sono dei dogmatici che fanno un costante appello al fatto, all'esperienza, e non vedono che nel fatto entra un fattore puramente spirituale e filosofico : quello precisamente il quale fa sì che il fatto così come oggi lo vediamo non sia più lo stesso fatto dell'osservatore di dieci secoli or sono. Questo fattore filosofico, questa « preparazione », appare come la obbiettività assoluta finchè le contraddizioni e l'elaborazione interiore del sapere ne hanno fatto riconoscere l'insufficienza : allora sorgono nuovi spiriti geniali che sanno vedere al di là del fatto e gettano nella esperienza umana una nuova e viva luce la quale trasfigura il concetto stesso del fatto. Così sorge e progredisce anche la scienza. Non mi si voglia perciò tacciare di dogmatismo se sarò costretto ad enunciare dei principii ai quali può mancare forse non la dimostrazione, chè non ne hanno bisogno, ma la lunga preparazione che ad essi conduce. L'essenziale è per noi che essi introducano luce ed ordine là dove adesso non vediamo che un intreccio oscuro di contraddizioni e di problemi.

Il secondo inconveniente nasce dal carattere stesso della filosofia che non è una serie di soluzioni, ma una soluzione unica, una visione unica. Una visione filosofica è come uno sguardo unico gettato sulla realtà, che ne collega tutte le parti e riverbera su ciascuna di esse la luce che viene dalla considerazione dell'insieme. Quindi non vi sono propriamente parti nella filosofia : non vi è un principio nè una fine : non vi sono problemi isolati, nè è possibile una trattazione particolare senza fare continuamente appello a principii e considerazioni che esorbitano dal suo campo speciale. Anche la trattazione di un problema particolare, come il nostro, costringe per conseguenza a risalire ai problemi più generali, a richiamare rapidamente tutta una concezione filosofica, a prendere il punto di partenza

molto in alto ed a chiarire in via preliminare quei punti che, in quanto segnano l'indirizzo, sono per tutto il resto di una importanza fondamentale.

Il primo punto da stabilire con chiarezza è quello che riguarda il concetto stesso della filosofia. Importa qui anzitutto non soltanto eliminare le prevenzioni che nel campo scientifico ancora si nutrono contro la filosofia, ma anche fissarne con nitidezza il rapporto con le scienze e la funzione specifica diversa. Non è raro infatti anche oggi sentir parlare della filosofia se non con disprezzo — che non è più nell'indole dei tempi — almeno con una certa diffidenza: come se si trattasse di una disciplina malsicura di carattere intermedio quasi tra la scienza e la poesia. Ora io non dico che nella filosofia tutte le affermazioni abbiano la stessa certezza ed evidenza che hanno — per il matematico — le conclusioni della matematica: ma dico che questo nasce solo da una più esatta conoscenza dei limiti e delle funzioni del conoscere: e che lo svantaggio sta da parte della scienza, la cui sicurezza riposa soltanto su di un dogmatismo inconscio e sulla limitazione del suo orizzonte intellettuale. Che la filosofia sia come il coronamento dell'opera della scienza, è cosa che tutti sanno e ripetono: la filosofia vuole essere, si dice, la sistemazione totale delle conoscenze umane. Ma a questo bisogna aggiungere più cose. La prima è che questa sistemazione non avviene soltanto per opera del filosofo: essa avviene in tutti gli uomini pensanti e, più o meno consciamente, anche nello scienziato. Sarebbe ingenuità rappresentarci l'unificazione filosofica come l'unificazione dei dati scientifici. Nella visione filosofica della realtà, che ogni uomo pensante si costituisce nella vita, concorrono solo per una parte i dati della scienza: un'altra parte non meno rilevante è costituita dalle esperienze quotidiane della vita, della realtà naturale e sociale: ed un'altra ancora dagli elementi della tradizione filosofica che ciascuno di noi riceve dall'educazione, dalle letture, dallo studio personale. Anzi se dovessi determinare comparativamente l'importanza di questi fattori, io metterei in prima linea l'esperienza della vita: quante volte la visione diretta e profonda di un solo fatto non ha gettato per noi sulla realtà una luce più viva che un mucchio di volumi di scienza! In seconda linea la tradizione filosofica: che è tradizione di esperienze e teorie innumerevoli in potenza con

un determinato indirizzo per la loro unificazione: e solo in ultimo i dati della scienza. Questo ci spiega perchè, per esempio, più di un filosofo separato da noi da millenni, Budda, per esempio, o Platone, penetri ancora oggi per noi più profondamente nel cuore della realtà che tanti volumi recenti di « filosofia scientifica ».

Una seconda considerazione da aggiungere è questa: che anche negli scienziati questa parte, sia pure istintiva, della loro concezione delle cose confluisce in tutta l'opera loro di uomini e di scienziati e ne colora tutte le manifestazioni teoriche e pratiche. Sotto l'aspetto pratico essa è ciò che costituisce in ogni uomo la vera personalità umana e dà a tutta la vita il suo carattere e il suo valore. La vita pratica dell'uomo è infatti solo la traduzione attiva della sua visione generale delle cose: anzi l'una e l'altra non sono che la stessa cosa sotto due aspetti, come dice giustamente Spinoza dell'intelligenza e della volontà nell'uomo. Questo crea una differenza sostanziale tra la visione filosofica complessiva e qualunque teoria scientifica, che è sempre solo una considerazione parziale delle cose. Dalla visione filosofica discendono per l'uomo gli apprezzamenti assoluti, gli imperativi categorici: mentre la scienza può dare origine solo a consigli tecnici, ad imperativi ipotetici: essa può accrescere la nostra potenza, estendere il nostro dominio, ma tutta questa azione ha sempre solo un valore secondario ed è sempre subordinata a quelle volontà assolute che hanno la loro origine nella personalità profonda dell'uomo, nel suo modo personale di vedere ed apprezzare le cose. Questo ci spiega perchè personalità scientifiche insigni possono avere, sotto altro rispetto, scarso valore: la specializzazione scientifica, per quanto grande sia la sua importanza sociale, è dal punto di vista personale una specie di deformazione, di sviluppo unilaterale della mentalità che, quando non sia equilibrata da una coltura armonica totale, cioè filosofica, costituisce più un pericolo che un pregio.

Ma l'indirizzo complessivo della mentalità, anche se non è stato filosoficamente elaborato in modo consapevole, estende la sua azione anche sul modo di apprendere i fatti, di accogliere le esperienze: il complesso delle regole metodologiche e quello che si chiama la mentalità scientifica non sono altro appunto che l'indirizzo mentale generico proprio di una età o di una cul-

tura. Questo deve mettere in guardia contro ogni apprezzamento troppo esclusivo del « fatto », dell'esperienza, della constatazione scientifica. In questa esperienza, in questa constatazione entra sempre, anche se non avvertito, e spesso in modo prevalente, un elemento filosofico. Ogni preteso fatto non è mai il fatto assoluto : ma il fatto come lo vediamo noi uomini (noi non possiamo fare altrimenti, ma non dobbiamo dimenticarlo) e uomini di una certa civiltà, di una certa età, di un certo indirizzo. È per una specie di semplicità filosofica che la scienza considera il suo punto di partenza come qualche cosa di granitico, di assoluto. Non vi sono fatti in senso assoluto. Chi volesse scindere i fatti e le teorie sarebbe come chi volesse mettere da una parte la materia, dall'altra le forze : non tarderebbe ad avvedersi che la sua pretesa materia è un conglomerato di energie e che, tolte queste, non rimane più nulla di chiaramente afferrabile. Analogamente ogni preteso fatto implica in sè un compendio di innumerevoli esperienze e teorie : e si oppone, come fatto, solo relativamente alle « nuove » teorie che si vuole su di esso edificare.

Questo non contrasta per nulla, si comprende, col principio metodico che ogni sapere deve cominciare coi fatti ed avere nei fatti il suo fondamento. In qualunque campo noi dobbiamo partire dai fatti; vale a dire cominciare con l'accogliere, in quel modo che la nostra preparazione e la nostra mentalità ci permettono, il massimo numero di elementi della esperienza, vale a dire di elementi della realtà. Dal concorso e dal conflitto di questi elementi sorgono le teorie, sorge una modificazione della stessa nostra mentalità complessiva e perciò anche del nostro modo di apprendere i fatti : l'esperienza dopo la teoria non è più la stessa esperienza di prima : si vede meglio, si vede più a fondo, si vede altrimenti. Con questa nuova mentalità si accolgono nuove esperienze e così lo spirito progredisce per una elevazione insensibile di tutto l'essere proprio verso nuove altezze. Fatti scientifici e teorie filosofiche sono dunque elementi inscindibili : nel fatto di oggi confluisce la teoria di ieri, e nella teoria di oggi si prepara il fatto di domani. Nella scienza di oggi e nel suo modo di apprendere i fatti, vivono, come cristallizzate, teorie filosofiche e mentalità fissate in una specie di disposizione collettiva : ma anche nella filosofia di oggi vive già

quella preparazione, quella mentalità che servirà domani a vedere più chiaramente, ad apprendere il fatto in modo più perfetto e più profondo.

Ma la diffidenza delle menti scientifiche contro la filosofia ha anche un'altra ragione, che sarà interessante mettere in luce perchè anch'essa ci servirà a determinare meglio sotto ogni rispetto la funzione e la legittimità della sintesi filosofica. La diversità della visione della vita deriva, oltre che dalla diversa potenza mentale, anche dalla diversità delle esperienze che ad essa hanno servito come dato, come punto di partenza. Questa dipendenza è un fatto ben noto e psicologicamente naturale: in certi casi anzi esso va tanto oltre da generare una specie di cecità per le esperienze di altri campi. « Questo non entra nel mio campo abituale di esperienza: dunque è impossibile » è un ragionamento che si ode spesso, con altre parole, nella bocca degli scienziati: quella libertà, larghezza e freschezza di mente che sanno mantenersi indipendenti da questa schiavitù dell'abitudine sono doti ben rare. Quindi non ci meraviglieremo se un astronomo fa entrare nella sua filosofia, più o meno popolare, considerazioni prevalentemente astronomiche; se un chimico ci dà una teoria chimica della coscienza e della morale; e infine se le persone versate negli studi biologici perdono di vista, per il cervello, il mondo della coscienza e considerano il materialismo biologico come il non plus ultra della filosofia. Ora, quando si parla di scienza, si intende in generale le scienze della natura esteriore e le scienze matematiche che di quelle sono un elemento sussidiario: in questo senso si oppone generalmente la scienza alla filosofia. Ma questa non è che una parte, ed anche la meno considerevole, della scienza. Vi è al di là della realtà naturale un altro campo sconfinato aperto alle indagini del pensiero: il campo delle realtà spirituali. Se si fa eccezione per la storia e per alcune discipline sussidiarie della stessa, di secondaria importanza, il sistema intero delle scienze dello spirito è una creazione del tutto recente: la maggior parte di esse si sono costituite o si stanno costituendo sotto i nostri occhi: il gruppo delle scienze psicologiche, quello delle scienze sociali, la scienza delle religioni, la logica, si debbono oggi considerare come discipline perfettamente autonome e più di una tra esse ha raggiunto uno svi-

luppo notevole. Non occorre che io rilevi l'importanza di queste discipline per la costituzione di una filosofia: io oso anzi dire che nessuno dovrebbe credere di poter fare o dire qualche cosa di serio nel campo della filosofia senza aver preso almeno una sommaria notizia dei risultati delle discipline storiche e delle scienze dello spirito. Ed oso anche aggiungere che questa notizia modificherebbe assai opportunamente molte mentalità, dissiperebbe molti preconcetti, amplierebbe molti orizzonti. È un indizio di rozzezza mentale il credere, per esempio, che un cristallo, un corpo semplice, un processo nervoso siano fatti più rilevanti che una forma di giudizio, un istituto giuridico, una rappresentazione religiosa. Ora l'antipatia che spesso si nota tra la mentalità scientifica e la mentalità filosofica, in quanto non procede da differenze di disposizioni costitutive, si riduce il più delle volte essenzialmente alla opposizione fra le mentalità nutrite di esperienze naturali ed esteriori e la mentalità raffinatasi nella considerazione delle realtà spirituali: nessuna meraviglia quindi che, allorchè la prima si ostina a considerare come decisive per la costituzione della filosofia le sue esperienze famigliari, essa riesca nei suoi tentativi di sintesi a delle costruzioni che sembrano rievocazioni di altri tempi e che nessun filosofo potrà mai prendere sul serio.

Le precedenti osservazioni ci permettono ora di considerare la filosofia in modo ben diverso dall'ordinario e di vedere chiaramente quale è il suo posto nella multiforme attività intellettiva degli uomini, che tutta cospira, come verso un ultimo fine, verso la filosofia. La filosofia è un fatto umano universale da cui nessuna creatura pensante si esime. Ogni creatura pensante tende con dolore e fatica verso un suo fine: ed in questo sforzo la sorregge il suo sogno per mezzo del quale si raffigura la vita e la realtà: questo sogno è la sua filosofia. Le filosofie degli uomini differiscono profondamente quanto ai risultati ed al valore: questo valore dipende dalla ricchezza ed universalità delle esperienze e dalla potenza di elaborazione formale: che non sono nelle filosofie vere e proprie semplice frutto di sforzi personali, ma sono il risultato di un'antica e complessa tradizione sociale. Ciascuno di questi gradi della mentalità filosofica è una vera elevazione qualitativa che influisce sopra tutta la personalità teoretica e pratica. La filosofia non è solo una

somma di esperienze e di dati scientifici; nel qual caso il più ozioso collezionista sarebbe in vantaggio sul filosofo, perchè egli possiede il maggior numero possibile di dati, almeno in un campo, in quello nel quale si è specializzato. La filosofia è una sintesi, vale a dire conversione qualitativa: la visione filosofica non è una ipotetica aggiunta oziosa ai fatti, ma è una conversione profonda di tutta l'esperienza che fa apparire i fatti stessi, da cui è sorta, sotto una nuova luce: essa crea veramente un nuovo punto di vista, una mentalità specificamente diversa, che nessuna ricchezza quantitativa di specialista può sostituire. La scienza è uno strumento di questa conversione, una distinzione introdotta dalla necessità sociale della divisione del lavoro: ma appunto perciò essa ha il suo punto di vista e la sua mentalità correlativa alla sua limitazione. Essa arricchisce la esperienza, educa la mente alla indagine severa: ma le sue verità valgono solo relativamente al suo punto di vista; essa dipende da un punto di vista generale che non è sempre chiaramente e consapevolmente posto in luce e serve a preparare lentamente nella convinzione collettiva un punto di vista generale nuovo, cioè filosofico. Il lento progresso teoretico della umanità è nella lenta trasformazione di questa concezione fondamentale: esso è opera della filosofia. Perciò la filosofia riconosce tutte le verità, accoglie tutte le esperienze possibili: ma associandole fra loro, mettendo di fronte i vari punti di vista particolari, li annulla e li supera. Senza distruggere nessuna di queste verità essa aiuta ad interpretarle, a vederle più profondamente sotto una luce più vera: il suo fine è di superare tutte le limitazioni, di suscitare quella intuizione geniale in cui tutte le cose, nonostante le apparenti opposizioni, si rivelano nella loro unità più profonda. Salutiamo quindi con gioia i progressi della scienza, anche per la loro ripercussione indiretta nel campo della filosofia: ma ricordiamo che solo dalla filosofia possiamo attendere una rigenerazione completa del nostro spirito ed un rinnovamento della nostra vita.

II.

Dopo le considerazioni e giustificazioni precedenti non apparirà strano se io mi pongo senz'altro al centro della concezione filosofica alla cui luce vogliamo considerare i compiti sociali della età presente, senza preoccuparmi se i principî posti a fondamento possono apparire posizioni dogmatiche non giustificate, e senza temere di urtare in prevenzioni ostili alla filosofia.

Se noi ci poniamo la domanda che dovettero porsi fin dai primordi della civiltà umana i primi veggenti che levarono lo sguardo dalle umili preoccupazioni della vita animale e che oggi ancora non può non levarsi in ogni spirito che abbia anche per poco meditato sulla realtà, e ci chiediamo che cosa sia questo universo in cui veniamo un momento per godere, soffrire, pensare e morire, la risposta quasi unanime che ci danno i filosofi è questa : la realtà in cui viviamo è una grande coscienza, è la manifestazione di una vita spirituale infinita, della quale ciascuno di noi è un momento. — Questa dottrina sembra essere in contraddizione con le apparenze immediate : certo essa appare a primo aspetto come un paradosso. Tuttavia conviene ricordare che, tolto l'involucro mitologico, essa è il fondamento della concezione religiosa diffusa intorno a noi anche tra il popolo : che altro significa infatti il dire che il mondo è la creazione della volontà di uno spirito perfettissimo, il quale lo sostiene continuamente e senza la cui volontà esso cadrebbe nel nulla? Ciò che rende più difficile l'adesione esplicita a questa dottrina è il fatto che in ogni momento i sensi ci mettono a contatto con una realtà che sembra avere tutt'altri caratteri da quelli che siamo soliti a riferire alla coscienza quale la troviamo in noi : la realtà che diciamo realtà materiale e che nel suo complesso costituisce ciò che diciamo natura. Questa è anzi la realtà che prima si impone allo spirito conoscente, che si offre ad esso come il tipo di ogni realtà e che, data la incapacità in cui lo spirito inizialmente si trova di afferrare nei suoi caratteri e nel suo valore la realtà di sè stesso, cioè della coscienza, gli appare come il principio e la essenza di tutta la realtà. Onde

non ci meraviglieremo se agli inizi, al problema del principio delle cose il pensiero risponde: è l'acqua, è l'aria, il fuoco, gli atomi; ed anche oggi, poichè, come nel mondo organico, così nello spirituale le forme antiche e meno evolute persistono a fianco delle specie superiori, — questa è la prima ed ingenua risposta che danno a sè stesse sul problema delle cose le menti filosoficamente meno colte. È compito della teoria della conoscenza il mostrare come gradatamente lo spirito abbia disciolto questo *caput mortuum* che vedeva opposto a sè come un termine impenetrabile ed abbia riconosciuto in esso una sua creazione, una sua attività, una sua forma. Io ricorderò soltanto due gradi essenziali di questo processo, quale almeno si è compiuto nel nostro pensiero occidentale. Anche la più semplice riflessione sul mondo sensibile esteriore fece ben presto riconoscere che non tutti i suoi elementi hanno, per così dire, una eguale solidità: e che vi sono in esso elementi la cui variabilità e relatività tradiscono facilmente il carattere soggettivo: così si venne ad una prima distinzione tra le qualità prime, ossia le proprietà veramente obbiettive della materia sensibile, e le qualità seconde che sono soltanto traduzioni soggettive delle prime (i colori, i suoni, ecc.). Questa è la concezione che troviamo già nell'atomismo greco, che hanno rinnovato nel Rinascimento Galilei, Cartesio, Locke e che è stata fino a poco fa la base della concezione scientifica delle cose. Ora certo è che una distinzione sussiste fra i due ordini di qualità: in che cosa abbia il suo fondamento è anche oggi un problema. Ma non sussiste una distinzione così come è posta nella teoria precedente: in ultima analisi anche le qualità prime — la grandezza, il numero, il movimento, ecc. — sono, come le qualità seconde, elementi rappresentativi, dati della coscienza. È stato merito del filosofo inglese Giorgio Berkeley (1685-1753) l'aver mostrato con chiarezza definitiva che tutti gli elementi di ciò che diciamo mondo esteriore (colori, sapori, ecc.; pesi, resistenze, estensioni, ecc.) sono semplici fenomeni di coscienza: Kant ha corretto e completato l'idealismo berkeleyano col distinguere questi elementi in due categorie: quelli che ci sono dati dalla sensazione e quelli che lo spirito introduce per la necessità della sua universale natura e che sono il fondamento della obbiettività e regolarità della rappresentazione umana nel mondo: que-

sti ultimi sono le così dette forme a priori della conoscenza. Ciò che ci interessa in questo progressivo approfondimento dell'analisi gnoseologica della realtà è tuttavia solo questo: che anche il mondo esteriore, così detto materiale, è di natura psichica, è un tessuto di sensazioni e di rappresentazioni, « è fatto della natura di cui sono intessuti i sogni ». È dunque solo un sogno? No, certamente. Vi è una ragione dell'ordine obbiettivo delle cose: anzi ogni cosa è in sè qualche cosa indipendentemente dall'aspetto che assume come rappresentazione. Ma che cosa è questo in sé? L'in sè dei colori non è un colore: un colore è impensabile fuori della rappresentazione di un essere senziente. La concezione cui ho accennato considerava come l'in sè delle qualità sensibili i movimenti: ma anche i movimenti sono fenomeni. L'in sè dei colori, dei movimenti, delle estensioni, ecc., non è nè un colore, nè un movimento, nè altro di ciò che è dato a noi nell'esperienza. — È dunque un inconoscibile? Diremo che il mondo esterno è la manifestazione in noi di una realtà assolutamente ignota? Io non credo sia necessario giungere a questa conclusione. La realtà fenomenica è una traduzione, è vero: essa ci dà però se non la lingua, il senso del testo: e cioè un ordine che deve avere una qualche rispondenza nelle cose in sè. Inoltre non è vero che la realtà ci sia data dappertutto sotto la forma di un'apparenza che nulla rivela del suo essere vero: vi è un punto almeno in cui essa ci si dà se non per quello che è, almeno sotto un velo assai trasparente. Questo è il nostro essere interiore, l'io: che non ci è dato attraverso i sensi, per via di processi che ne travestono la natura: esso ci è dato immediatamente, esso è dato e vissuto nel tempo stesso. Non apparirà strana pertanto l'asserzione della filosofia idealistica in genere: che il mondo nella sua totalità, anche quello che ci appare nella sua veste fenomenica, nel suo travestimento sensibile come durezza, movimento, ecc., come qualche cosa di morto e di cieco, è invece, nel suo intimo, un sistema di forze analogo a quelle che ciascuno apprende in sè stesso come « io »: e cioè o una grande coscienza, od un sistema di coscienze di vario grado, ma in fondo analoghe a quella che in me conosco come « mia » coscienza.

Questa è, sommariamente, la tesi fondamentale della filosofia idealistica, anzi, potremmo dire, dopo Kant, di ogni filosofia.

Schopenhauer ha avuto ragione di vedere in essa la proposizione iniziale che concede, per così dire, l'accesso alla filosofia. Sulle basi di questa affermazione iniziale possono svolgersi le concezioni idealistiche più diverse. Una prima distinzione si può fare tra i sistemi che potremmo dire pluralistici, monadistici, che pongono la realtà come costituita di tante unità psichiche elementari le quali si associano in sistemi complessi e quelli monistici, che pensano invece il mondo come costituito da un'unica grande coscienza alla quale ciascun essere più o meno perfettamente partecipa. Ma questa distinzione non ha che un valore molto relativo, in quanto anche i primi riconoscono una certa unità fondamentale, senza di cui non sarebbe possibile spiegare i rapporti delle cose nel mondo; e i secondi debbono pure ammettere che la loro coscienza assoluta si riveli, almeno dal punto di vista nostro, in una molteplicità di coscienze individuali, la cui distinzione potrà essere nell'assoluto illusoria, ma è per noi empiricamente reale.

Meglio fondata e più importante per le sue conseguenze è invece la distinzione che potremmo stabilire tra l'idealismo immanente e il trascendente. Il primo è un adattamento della concezione idealistica alle tendenze naturalistiche, empiriche: esso riconosce che il mondo è una grande realtà spirituale, ma limita questa realtà alle forme empiricamente date: questa realtà si svolge in un corso perenne sempre rinnovato e in fondo sempre eguale, e la perfezione più alta dello spirito sta nell'immedesimarsi con l'unità universale, nell'elevare la propria coscienza al punto di vista della vita universale. Il secondo invece ha un carattere più profondamente metafisico e religioso: per esso la realtà spirituale che noi viviamo non è qualche cosa di assoluto, ma tende a risolversi in una vita ed in una unità più profonda, che sono rispetto a noi trascendenti, che superano ogni nostra apprensione: e la vita non è un processo sempre eguale, ma un'ascensione verso un'unità che è presentemente a noi inaccessibile: la perfezione dei gradi e delle forme della vita dipende dal grado dell'unità che essi realizzano ed ogni forma più alta di realtà non è mai che una immagine, un simbolo.

Sebbene la differenza tra queste due concezioni tenda in concreto ad attenuarsi e lo stesso idealismo immanente inclini

a considerare la totalità dello spirito con un senso che si avvicina molto alla venerazione religiosa, e così si attiri qualche volta l'accusa — che naturalmente è un'onorevole accusa — di misticismo, in teoria questa differenza è fondamentale. Le teorie naturalistiche tendevano in generale alla glorificazione dell'individuo: anche oggi coloro che pongono come valori supremi i valori biologici debbono logicamente porre come centro e fondamento della vita l'individuo: perchè biologicamente parlando, la vita non si realizza in concreto che nell'individuo e lo stesso sacrificio dell'individuo alla razza od alla specie, non è che il sacrificio dell'individuo presente ai futuri, o di un'individuo ad un maggior numero di individui. La sola dottrina morale coerente rispondente a questa concezione è l'utilitarismo: che in fondo dissolve la vita morale riducendola ad uno strumento della vita e della conservazione individuale; la sola vera unità che abbia consistenza e valore. L'idealismo immanente pone invece in generale come centro e cardine della vita l'unità morale collettiva. Ciò che è metafisicamente reale ed ha valore non è più l'unità biologica dell'individuo, ma quella corrente spirituale che si svolge nella storia ed a cui l'individuo deve servire. Ora questa corrente spirituale è lo stesso spirito umano nella sua unità e totalità: le attività sue esauriscono in ogni momento la realtà. Noi non siamo qui lontani dalla divinizzazione della umanità che ha luogo nel positivismo di A. Comte e che è anche una conseguenza del così detto idealismo hegeliano. L'idealismo trascendente invece considera questa manifestazione dello spirito che raggiunge il suo più alto grado nella unità della vita morale, come qualche cosa che non è fine a sè stessa, e che non potrà mai, per quanto alto sia il grado di perfezione in cui la pensiamo, costituire qualche cosa di avente in sè la propria ragione di essere: anche la morale, anche la scienza sono unità per loro essenziale natura destinate a rimanere allo stato di sforzi imperfetti e logicamente concepibili solo se si pensano come approssimazioni e preparazioni a qualche cosa di più alto che le trascende. È naturale perciò che esso non consideri lo spirito umano come l'ultima ed essenziale realtà: ma veda nello spirito concreto e nelle sue manifestazioni altrettante rivelazioni imperfette dell'essere vero, altrettante forme fenomeniche di un essere assoluto. Ed è del pari naturale che

per esso alla sfera della vita morale si aggiunga un'altra sfera più vasta in cui trova la sua espressione la tendenza dello spirito a ricollegarsi colla sua assoluta unità: questa è la sfera della vita religiosa. È specialmente nel problema religioso che le due concezioni si dividono. Mentre per l'idealismo immanente la religione o non è nemmeno un problema (quanta leggerezza!) o è pensata come qualche cosa che maschera e serve la vita morale, per l'idealismo trascendente la religione è il cardine stesso della vita, e la vita morale non ha termine e consistenza vera che nella coscienza religiosa.

Per quanto oggi l'indirizzo corrente del pensiero, forse obbedendo anche a preoccupazioni empiriche e naturalistiche, ereditate da quel periodo che possiamo considerare come tramontato, si accosti in generale all'idealismo immanente, che, se pensiamo alla fama dei suoi massimi rappresentanti (Cohen, Bergson, Croce) si può considerare come la vera filosofia popolare del nostro tempo, io non nascondo che esso non è agli occhi miei che una forma di transizione alla forma vera e coerente dell'idealismo, che è l'idealismo trascendente, religioso. Non è qui il caso naturalmente di entrare in una discussione estesa di questi problemi. In genere dirò soltanto che in questo sono determinato, come è naturale, da pure esigenze logiche. Io sono convinto che una profonda analisi critica della esperienza e della realtà non soltanto ci rivela in essa la manifestazione di una energia spirituale universale, ma ci rinvia ad una unità spirituale assoluta, che ne trascende tutte le forme particolari. La medesima conversione che si è operata nei veggenti antichi e per cui la molteplicità mutevole e varia degli esseri finiti si è ai loro occhi trasfigurata nella manifestazione unica di una potenza divina, si opera ancora nel nostro intelletto affinato da secoli di sottili speculazioni: soltanto essa si opera per noi nella regione del pensiero logico ed ha la sua espressione non nei vaghi simboli del mito, ma nelle oscure astrazioni della filosofia. A questa pura esigenza logica si aggiungono poi altre considerazioni, che sono in fondo anch'esse di natura logica, ma possono apparire e venire esposte sotto l'aspetto di esigenze dell'ordine sentimentale e pratico. Io credo che una spiegazione soddisfacente dei grandi fatti dell'ordine spirituale, non possa venir raggiunta se non in quanto essi ven-

gono considerati come preparazioni e condizioni della vita religiosa. Il diritto, la morale, l'arte, la stessa indagine scientifica, non sono in sè fenomeni religiosi e possono esistere indipendentemente dalla religione: ma possono venir compresi a fondo solo in una visione religiosa della realtà e perciò in pratica possono svolgersi e progredire verso le forme più alte solo in quanto riconoscono il loro fine (quindi il loro fondamento) nella vita religiosa. Le considerazioni che io verrò svolgendo da questo punto di vista sullo stato, sulle condizioni sociali odierne e sui doveri che per noi ne risultano, non saranno quindi deduzioni dogmatiche da un punto di vista arbitrariamente scelto, ma serviranno nello stesso tempo a confermare il principio da cui discendono ed a metterne in luce le applicazioni concrete nel campo che ci interessa.

La teoria della società come quella della realtà in genere, può essere costituita da un duplice punto di vista. Se noi la consideriamo nella molteplicità degli elementi e delle forze che la costituiscono, noi siamo tratti a concepirla come un grande meccanismo, anzi come un sistema di meccanismi cospiranti necessariamente in un dato indirizzo: nulla di più naturale allora che di passare a poco a poco a considerare le forme ideali di unità, che sembrano scaturire da questo grande insieme, come pure parvenze che non hanno alcuna influenza sul processo complessivo, anzi sono come l'ombra che lo accompagna e ne dipende. La concezione opposta considera invece la società come una grande unità spirituale, come una coscienza superiore e più vasta che in sè abbraccia le coscienze individuali e persegue i suoi fini facendo ad essi servire gli individui. La vita sua non è un meccanismo, ma una creazione, una libera esplicazione: le grandi volontà ideali sono come le forze creatrici che piegano a sè e utilizzano i meccanismi inferiori. Non è difficile riconoscere in questi due punti di vista i due punti di vista fondamentali che abbiamo contrapposto nella scienza e nella filosofia: e che in realtà non si contrappongono, ma si richiamano e si completano. La società è come il nostro organismo fisico un sistema di attività e di funzioni, le quali non possono venir considerate dalla scienza altrimenti che come un sistema di attività meccaniche. Fare intervenire, in questo sistema, delle

forze immateriali, introdurre nell'esplicazione di fenomeni fattori altri dai fattori causali sperimentabili e misurabili è non soltanto un errore di metodo, ma una aberrazione che toglie ogni serietà alla ricerca ed ogni valore ai risultati. Ma quando si è dissecato un sistema nei suoi elementi materiali, non si ha la realtà completa del sistema; la considerazione analitica lascia fuori di considerazione ciò che ai nostri occhi più importa, vale a dire l'unità del sistema: manca ad essa soltanto, dice ironicamente Goethe, il vincolo spirituale che lo collega. L'organismo dell'uomo è un sistema di meccanismi, ma la vita sua non è nel suo insieme un processo meccanico: analogamente la vita della società si leva su di una molteplicità di meccanismi elementari che sono studiati dalla economia e dalle altre scienze sociali, ma è nel suo insieme una attività creatrice che non ha niente di meccanico. Il meccanismo è soltanto la parvenza, secondo il concetto profondo di Leibnitz, dell'attività spontanea creatrice: la scienza che si attiene ad una considerazione parziale della realtà deve star saldamente attaccata al punto di vista particolare e studiare il rapporto dell'elemento singolo con l'elemento, senza preoccuparsi della visione di insieme che giace fuori del suo orizzonte: ma avrebbe torto se volesse fare del suo il punto di vista assoluto e contrastare alla filosofia il diritto di risolvere questa concatenazione fenomenica di meccanismi nella manifestazione esteriore di una vita interiore profonda, di una unità creatrice. Noi apprezziamo quindi altamente le sottili analisi degli economisti: ma ciò non ci impedisce di rilevare nel modo più deciso che quando essi erigono i loro presupposti in teoria filosofica, essi ci conducono a dottrine teoricamente assurde e praticamente funeste: la concezione idealistica della realtà sociale non è in alcun modo in contraddizione con i metodi e i risultati delle scienze economiche e sociali, ma soltanto con le conclusioni materialistiche che una rozza filosofia crede di poterne ricavare.

Noi possiamo quindi senza preoccupazioni per un particolare punto di vista che qui non ci interessa, considerare la realtà sociale in quell'unità profonda, che è anche la sua realtà più vera, come la esplicazione di un'energia spirituale, di una volontà che tende, come ogni altra unità spirituale, verso quell'unità assoluta in cui ogni cosa ha il suo fondamento. La nostra

coscienza individuale è la sintesi delle innumerevoli coscienze degli elementi cellulari che ci compongono e che sono organizzati in complessi sistemi di unità: analogamente noi dobbiamo pensare ogni unità sociale come una unica grande coscienza superiore di cui noi siamo gli elementi cellulari, le unità elementari che la costituiscono e ad essa imperfettamente partecipano. Come avviene questa estensione della coscienza individuale, questa costituzione di unità spirituali collettive in cui si rivela l'unità profonda degli esseri che la costituiscono? Per rispondere adeguatamente a questa domanda mi sarebbe necessario ricordare tutta la storia dei gruppi famigliari e sociali e vedere come da quell'estensione fisiologica dell'essere proprio, che ha luogo nella maternità sia nata e si sia svolta in molteplici forme l'unità morale della famiglia: e come dai primi inizi della vita politica, che sorsero là dove un gruppo di violenti soggiogò una moltitudine imbelle, derivarono le corporazioni, gli stati, le associazioni di stati con tutta la ricchezza morale e culturale che accompagna questo svolgimento. Ma a noi basta qui riassumere questo grande movimento nei suoi due momenti essenziali che sono il « diritto » e la « morale ». Ogni organizzazione umana è sorta in origine dalla violenza: o per fini o per effetto di violenza. Questa violenza è ancora qualche cosa di egoistico e di individuale: ma tuttavia in quanto è una estensione di questa volontà individuale ad una generalità, essa acquista qualche cosa del valore della generalità e diventa « diritto ». La proposizione brutale di Hobbes e di Spinoza che il diritto è la forza, è sotto questo aspetto profondamente vera: il diritto non è altro nelle origini che una forza bruta, una forza dominatrice in modo costante ed uguale, che perciò, mentre risponde alle esigenze egoistiche dei dominatori, assicura alla moltitudine dei dominati quei vantaggi che provengono dalla stabilità della organizzazione. L'ossequio divino prestato in origine ai re, l'ammirazione che le folle dimostrano per i potenti che trionfano, sono un riflesso appunto di quel carattere ideale che riveste agli occhi degli uomini la forza e che ne preannunzia sotto un certo aspetto il valore morale. Ma il progresso nella organizzazione sociale non avviene solo per una estensione quantitativa: nello stesso tempo che il regno della forza stabile diventato diritto si estende e si consolida, l'unità così creata su-

bisce nel suo seno una conversione interiore: l'unità delle coscienze da esteriore e forzata diventa unità interiore spontanea, « unità morale ».

Così il « diritto » e la « moralità » costituiscono come i due momenti o gradi successivi di quell'unità interiore che costituisce l'essenza intima della vita di un popolo: unità che prima è imposizione violenta di volontà dominatrici e che in appresso si trasforma in armonia liberamente voluta in virtù del bene comune. Tuttavia questo non deve essere inteso nel senso che la morale cominci soltanto là dove cessa il diritto e che il diritto cessi dove comincia la morale. Anche quando nella società si è svolta una larga ed intensa vita morale il diritto continua a sussistere non solo come eredità del passato, ma anche come funzione sussidiaria e preparatoria: esso subisce l'azione della vita morale, si modifica, si ritira o si estende, si subordina alle esigenze morali: così sorge un nuovo diritto che conserva l'antico carattere di essere dominio fondato sulla forza, ma è forza piegata alle nuove esigenze morali della società. Anzi di mano in mano che la vita morale progredisce, si disegna in essa un nuovo ordine del diritto, un ordine puramente ideale, conforme alle nuove idealità morali: questo è il diritto che i riformatori e i ribelli contrappongono al diritto della forza: anch'esso vuole essere forza piegante a sè le volontà sociali (senza di che non sarebbe diritto), ma è la forza « come deve essere », la forza orientata secondo le nuove esigenze morali.

Ciò che costituisce veramente l'anima, il momento essenziale della vita di un popolo, non sono quindi i meccanismi economici o le rudi forze che in essi intervengono: ciò tanto varrebbe quanto far consistere il momento essenziale della vita di un uomo negli scambi organici del suo corpo. Una società è un organismo spirituale che ha per fine e per ideale l'unità armonica di tutte le volontà in una vita comune: questa unità è veramente una volontà creatrice, che non solo non deriva dalle unità egoistiche e dai loro conflitti economici, ma anzi contrappone a sè queste unità come materia della sua vita, le piega ai suoi fini ed arriva a dissolverle nella unità superiore della sua vita. Però questa unità non è essa medesima che un grado ed un momento della unità universale della coscienza e della vita. La vita stessa di un popolo non è fine a sè, non ha valore

per sè: anche la stessa unione morale di tutta l'umanità, pur costituendo un ideale morale altissimo, non ha la sua ragione di essere in sè medesima. Se noi potessimo condurre tutta l'umanità a vivere come una sola grande unità di volere, ci chiederemmo pur sempre: *cui bono?* — a che serve? — Questa insoddisfazione in cui ci lascia la stessa vita morale vuol dire che essa ha sopra di sè una forma più ampia di vita: la « vita religiosa ». Anche adesso se noi consideriamo l'azione complessiva della società vediamo che la stessa sua unità morale serve non a sè, ma a rendere possibile la cooperazione volontaria di tutti nella produzione dei beni più alti, che noi riassumiamo sotto il nome di coltura e che comprendono l'arte, la scienza, e in genere tuttociò che affina ed approfondisce la vita interiore. E se noi consideriamo questo punto alla luce dei principî da cui siamo partiti, noi vedremo la cosa con perfetta chiarezza. La realtà vera ed ultima, quella che costituisce il fondamento dell'essere nostro, e il termine di tutte le nostre aspirazioni, è l'unità assoluta dello spirito: ogni essere è tanto più perfetto e beato quanto più si avvicina a questa unità e tutta la vita è un tendere insoddisfatto verso di essa. L'unità morale è un bene perchè è un uscire dall'isolamento, un riconoscere parzialmente questa unità: per questo la vita morale ci appare come un bene ed un dovere. Ma anche la vita di tutto un popolo e di tutta l'umanità non è ancora l'unità assoluta: questa unità delle volontà umane è un bene solo perchè rende possibile alla coscienza umana l'aspirazione verso una vita ancora più alta, l'aspirare a confondersi con quella unità assoluta delle cose che l'umanità in ogni tempo ha considerato come qualche cosa di santo ed ha chiamato col nome sacro di Dio. L'arte, la filosofia, la religione sono altrettanti mezzi di questa unione, altrettanti sforzi di questa ascensione del finito verso l'infinito. L'unità morale degli uomini che si realizza nella società e nello stato, ha quindi il suo fine superiore nel rendere possibile quella vita superiore della umanità che abbraccia in sè le manifestazioni più alte e più pure dello spirito e che noi possiamo comprendere col nome di « vita religiosa ».

La società e lo stato non sono quindi aggregati di interessi o risultati meccanici di conflitti e di cooperazioni economiche: l'anima della società è nell'unità della volontà morale che essa

progressivamente crea: la società è per essenza un « organismo morale ». E questo organismo morale ha a sua volta la sua ragione d'essere in quella vita spirituale più alta che esso rende possibile all'uomo di raggiungere e che noi, dando alla parola un senso un poco più ampio e più elevato dell'ordinario, possiamo chiamare « religione ».

III.

Se la società è essenzialmente una unità morale, un organismo, essa deve avere una organizzazione corrispondente: la forma naturale della società è l'accentramento aristocratico intorno ad un sistema direttivo. La sorgente del diritto è l'unità morale della vita sociale, non la molteplicità che intorno ad essa si accentra. Il diritto nella sua forma più alta è l'unità morale stessa: non vi sono altri diritti. Quindi l'individuo non ha mai propriamente diritti, o meglio ha soltanto i diritti che gli conferiscono i suoi doveri. Egli può avere diritti storici: vale a dire può avere il diritto che gli conferisce la tradizione ereditaria della forza: ma idealmente non ha diritto. Molti di fatto possiedono, ma nessuno ha idealmente il diritto di possedere: il soggetto ideale del diritto è uno solo: è la società nella sua costituzione ideale. Di fronte alle esigenze ideali della società nessuno può vantare diritti: anzi la persistenza di diritti storici tradizionali, non fondati su esigenze ideali, è per la società un segno di inferiorità morale.

Questo vale anche degli elementari diritti che si considerano come il possesso imprescrittibile di ogni persona. Di fronte al diritto barbarico primitivo, che era pura forza e che dava in balia dell'egoismo di pochi la libertà e le sostanze di innumerevoli soggetti, ha potuto apparire un progresso la proclamazione dei diritti dell'uomo: ma questa era in realtà la proclamazione di un ordine morale migliore: era la affermazione di uno stato nuovo delle coscienze che voleva rendere possibile al maggior numero il conseguimento di condizioni più umane di vita nel senso che anche ad essi doveva essere possibile la partecipazione alla vita morale ed ai beni superiori della spiritualità umana. La democrazia ha quindi questo solo senso: che

tutti nella società devono vivere come uomini e perciò debbono poter vivere come uomini. Sulla volontà egoistica dei pochi non deve prevalere l'egoismo bestiale dei molti, ma la legge morale che è lo spirito stesso della società e che vuole che ciascuno possa compiere il proprio dovere, che la società metta ogni uomo in condizione di poter vivere degnamente della vera, pura ed alta vita umana. La sorgente del diritto non è l'individuo come individuo, ma la legge che egli è chiamato a realizzare: di fronte a questa legge l'individuo non ha valore se non in quanto egli è chiamato a parteciparvi e ad obbedirvi.

Come forma ideale di governo la democrazia non ha quindi alcun senso. Espressione ed organo del diritto è sempre una aristocrazia: aristocrazia militare e feudale nelle origini, poi curiale e industriale, e, infine, nell'ideale almeno, intellettiva e morale. Ogni organismo è sempre aristocraticamente ordinato: democrazia nell'organismo fisico vuol dire dissoluzione e morte. La moltitudine delle energie che l'organismo sociale accentra è sempre di natura inferiore: la funzione e il fine della unità sociale è appunto di elevare queste nature inferiori verso una forma più universale ed umana. Ora ciò non sarebbe possibile se la direzione e il dominio dell'organismo non fossero accentrati in una minoranza superiore che domina col diritto che le conferisce precisamente questa superiorità ideale. Anche le aristocrazie barbariche hanno posseduto al loro tempo questa superiorità: nelle condizioni particolari dei loro tempi, la disciplina, il disprezzo della vita, la forza fisica, la crudeltà stessa sono state doti necessarie a sostenere le aspre lotte accese fra i diversi gruppi umani per la distruzione reciproca: come in altri tempi la potenza di organizzazione, la tenacia, la intelligenza e l'assenza di scrupoli sono doti superiori che hanno fondato e sostengono la superiorità della presente aristocrazia industriale di fronte alle folle deboli e mutevoli, schiave dell'ignoranza e del desiderio, tutte assorte nella vita del momento ed incapaci di uno sforzo intelligente e perseverante.

L'ideale di una società evoluta sarebbe certamente una aristocrazia dotata di alte qualità spirituali e morali: noi dobbiamo anzi ritenere che una società in tanto progredisce ed è saldamente organizzata in quanto si avvicina a questo ideale: perchè l'essenza, l'anima della società è la volontà morale della

sua unità, quella volontà cioè nella quale possono armonizzarsi e confondersi le volontà buone di tutti i singoli, ma che ha sempre la sua espressione più pura in una piccola minoranza delle anime migliori del tempo. Io andrò anzi più oltre e dirò: come l'umanità ha il suo fine supremo non nella vita morale soltanto che raccoglie i concordi voleri di tutti, ma anche e più in quella vita superiore che questo concorde volere rende possibile e che abbiamo chiamato vita religiosa, così nello stato ideale l'aristocrazia dominante dovrebbe essere non una aristocrazia morale, ma una aristocrazia religiosa. Si intenda però bene questo concetto! Per aristocrazia religiosa si dovrebbe intendere un piccolo numero di anime non soltanto pure da tutti i bassi desideri egoistici ed accese da uno spirito di carità profonda per gli uomini, anzi per tutti gli esseri viventi, ma conscie anche degli alti fini dell'uomo sulla terra ed ansiose soprattutto di rendere possibile al maggior numero di uomini quella intensità e profondità di vita interiore che sole rendono la vita degna di essere vissuta. Questa è una utopia certamente, è il regno dei filosofi, che Platone ha invocato e l'umanità ha vissuto una volta sola, sotto Marco Aurelio, l'imperatore filosofo. L'età nostra pratica e positiva può sorridere della utopia, ma lo spirito pratico e positivo è la malattia di cui muoiono le società da cui si è ritirata la vita interiore.

Ma se la costituzione naturale della società è la costituzione aristocratica, donde nasce quella infrenabile tendenza alla democrazia che sembra essere il carattere distintivo della età nostra? E se la legge della società è il progresso interiore che trasforma le aristocrazie barbariche nelle aristocrazie raffinate dello spirito, donde lo sconvolgimento materiale e morale che minaccia di travolgerci? Ogni aristocrazia in una società è come un organo nuovo in un organismo: si forma in seguito ad esigenze presenti e vitali, risponde a bisogni derivanti dalle condizioni del momento: poi si fissa, diventa stabile e persiste anche quando queste condizioni sono passate, anzi ad esse sono succedute delle condizioni nuove ed opposte, come un organo rudimentale che ostacola la vita ed il progresso. L'aristocrazia barbarica della forza rispondeva nelle origini a condizioni tali per cui l'unità violenta da essa introdotta era la sola unità possibile e quindi la unità che possedeva il più alto diritto an-

che moralmente parlando: quante società, nelle interminabili e sanguinose lotte che precedono la storia, sono perite perchè in esse è mancata una minoranza coraggiosa, violenta e feroce che imponesse loro una legge di ferro! Ed è naturale che questa aristocrazia attribuisca a sè il possesso delle terre e lo sfruttamento dei greggi umani: questo era, nelle condizioni del tempo, un vero diritto morale in quanto era la sola forma che permettesse la sopravvivenza sociale e quindi lo svolgimento futuro di una vita veramente morale. Ma quando si vennero introducendo fra i gruppi umani altri rapporti e la lotta assunse altre forme e sorsero nel seno delle società nuove e più pure esigenze, la preminenza economica e giuridica di questo gruppo sociale diventò un'ingiustizia: si paragoni la nobiltà feudale che sotto Carlo Magno difende le frontiere dell'impero contro i barbari e quella che sotto Luigi XIV si accalca nei saloni della reggia a dissiparvi le ricchezze della nazione! In altre classi si accentra l'unità vitale del popolo: alla unità violenta ed esteriore si sostituisce una unità interiore di carattere morale che ha la viva coscienza di essere la ragione ideale di vivere per tutto il popolo. Allora all'antico diritto tradizionale si contrappone idealmente, nel pensiero di pochi prima, poi nel sentimento generale, un nuovo diritto ed all'antica aristocrazia in genere, una nuova aristocrazia ben conscia del suo valore e del suo diritto. Ma questa contrapposizione assume da principio una forma puramente negativa: il nuovo principio fa appello, nella lotta ineguale, alle forze di tutto il popolo e perciò la reazione sua appare come reazione di popolo, come sostituzione di una costituzione democratica alla oligarchia antica. Questo è del resto quanto si avvera in tutti i campi dello spirito; le leggi dello spirito sono dappertutto le stesse. Nella storia religiosa ogni concezione fondamentale è, nelle sue origini, qualche cosa di salutare e di vitale. Il mito stesso che è per noi diventato quasi un trastullo poetico, è la filosofia delle origini: il pensiero teologico di San Tomaso adunava al suo tempo quanto la coscienza scientifica e filosofica potevano convocare per la soluzione del problema delle cose. Ma in appresso queste concezioni persistono, si irrigidiscono, si oppongono come dogmi ai risultati viventi del pensiero che ogni giorno progredisce: ed allora abbiamo lo spettacolo che ci offre il dogma cattolico at-

tuale, nel quale si sono fossilizzate verità antiche, salutari per il loro tempo, che oggi, almeno per la forma che rivestono, sono diventate un ostacolo alla nostra vita spirituale. Come ha luogo la reazione contro queste sopravvivenze? Per la negazione fatta fine a sè stessa. La conservazione superstiziosa provoca la ribellione scettica che nega la religione stessa come una stoltezza e che tuttavia non è, noi lo sappiamo bene, se non la preparazione negativa di una nuova costruzione positiva, di una nuova filosofia, di una nuova vita religiosa. Così anche la negazione democratica è nella sostanza una tendenza dissolutiva diretta contro una aristocrazia diventata moralmente insufficiente: la democrazia liberale contro l'aristocrazia feudale, che non è stata distrutta che in parte e che ci attraversa ancora, come un cadavere, la via; la democrazia sociale contro la aristocrazia curiale e industriale, che si è rapidamente dimostrata impari alle nuove esigenze morali del corpo sociale. Ma la direzione e il senso di questi movimenti sono al di là della loro negazione, nella preparazione spesso inconscia di una nuova aristocrazia che incarni la nuova unità morale sorta nella coscienza sociale: le convulsioni sociali presenti dovrebbero essere il travaglio del parto che accompagna la generazione di un nuovo ordine morale e di una nuova organizzazione ad esso rispondente.

Dico « dovrebbero essere » e non « sono », perchè quando il contrasto fra la costituzione antica e le esigenze nuove dello spirito sociale è diventata troppo grande, si hanno quelle violenti crisi negative che diciamo rivoluzioni, crisi che spesso sono salutari e che risolvono, come provvide operazioni chirurgiche, una situazione diventata insostenibile; ma che spesso mettono anche in pericolo la vita dell'organismo ed in ogni modo costituiscono sempre per lo stesso una scossa violenta dalla quale non potrà riaversi che dopo un certo periodo di tempo. L'origine di tutti i nostri mali presenti risiede precisamente nell'acuto squilibrio, che tutti sentono, tra le esigenze più delicate e più alte di una nuova coscienza sociale, che richiede un nuovo ordine ed un nuovo diritto, e la costituzione tradizionale che ci appare degenerata in una sistemazione iniqua di brutali volontà egoistiche, ma soprattutto nella incapacità, in cui il nuovo principio si trova, di affermarsi e di libe-

rarsi: onde, come in un organismo in dissoluzione, l'unità centrale diventa ogni giorno più inadeguata al suo compito e le forze elementari che da ogni parte insorgono, minacciano di mandare in putrefazione l'intiero organismo sociale.

Questo rivela, agli occhi del clinico spietato, un male grave ed antico, una specie di affezione costituzionale, il cui esito è senza dubbio molto problematico. E le cause di questo grave stato non vanno cercate in fenomeni recenti che, come per esempio la guerra, sono stati essi medesimi indice ed effetto di condizioni più generali e più antiche e che in ogni caso non hanno creato, ma, accelerato e intensificato ciò che non avrebbe tardato anche senza di essi a rivelarsi. L'origine immediata del presente stato di cose va cercata nella riforma liberale che dal 1790 al 1850 circa ha parzialmente sostituito anche presso di noi all'antica costituzione ecclesiastica e feudale un nuovo ordinamento fondato essenzialmente sul concetto della libertà politica e civile e della eguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge. Noi non possiamo anche ora, a tanta distanza di tempo, che riconoscere con gratitudine il valore di una riforma che ha liberato i nostri padri e noi da un giogo intollerabile: le anime generose che hanno ad essa consacrato le loro forze e la loro vita meritano che noi le ricordiamo con riconoscenza imperitura. Ma questo movimento aveva un vizio di origine: esso era un movimento puramente negativo. L'affermazione della libertà e della uguaglianza politica e civile fu una liberazione da privilegi odiosi ed ingiusti: essa distruggeva un ordine economico e politico non più corrispondente alla nuova anima sociale, ma non vi sostituiva nulla di nuovo in cambio: fedele all'ottimismo superficiale della filosofia rivoluzionaria, esso si illudeva che una volta messi gli uomini gli uni di fronte agi altri in stato di perfetta eguaglianza essi si sarebbero amati come fratelli ed avrebbero rinnovato sulla terra la età dell'oro: l'ingenuità delle prime costituzioni liberali è commovente, ma è anche un monumento di semplicità e di ignoranza delle vere condizioni della natura umana. I principii più alti a cui questa riforma faceva appello, sono i principii generali della moralità: la giustizia, la carità reciproca, l'amore della patria e della umanità. Principii alti e venerabili, ma che non si sorreggono da soli. Facendo appello a questi principii la riforma liberale mo-

strava chiaramente il suo spirito: essa voleva essere una riforma della società su basi morali, un riconoscimento di quella unità morale interiore che si era sostituita nella coscienza di tutti alla unità esteriore dell'antica società feudale. Ma essa non seppe tradurre questi ideali in istituzioni durature e veramente innovatrici: e questo avvenne perchè alla sua coscienza morale mancava il principio informatore e vivificatore, mancava il principio religioso. La vita morale può svolgersi nei suoi primi gradi anche senza alcun principio religioso: io riconosco negli stessi animali, questi umili fratelli nostri che sono così spesso vittima della nostra cecità e della nostra durezza, un principio di vita morale; soprattutto nelle età irreligiose, come la nostra, la bontà morale può trasmettersi come una sopravvivenza spirituale che persiste nelle anime migliori in virtù di condizioni antiche le quali vivono soltanto nei loro effetti. Ma io nego che una bontà delicata ed alta possa costituirsi nell'uomo senza una coscienza religiosa: come posso io fare appello alla coscienza intima del dovere senza implicare almeno tacitamente che questa mia legge interiore si accordi con la grande legge del tutto? Soprattutto io nego che nella coscienza di un popolo possa svolgersi un'alta e ricca vita morale senza che essa riesca ad un movimento religioso delle coscienze: la coscienza morale da sè può dar luogo ad una momentanea effusione del sentimento, ma non crea nulla di stabile e come una vita isolata dal suo principio regredisce rapidamente verso i gradi inferiori. Questo vide solo fra noi, ed anche imperfettamente, Giuseppe Mazzini; ed anch'egli in questo punto fu rapidamente abbandonato dai suoi seguaci che soggiacquero, non meno degli altri, alla cecità comune.

Questa assenza del principio religioso nel nostro rinnovamento civile si spiega se pensiamo alle nostre condizioni storiche: da secoli l'Italia non ha più una vita religiosa. L'ultimo guizzo della attività religiosa si è avuto in Italia qui, tra noi, nella chiesa Catara dell'ultimo medio evo, chiesa che ebbe anche qui a Milano i suoi vescovi e che noi dobbiamo ricordare con reverenza. L'ortodossia dominante la estinse così completamente che a noi non giunse più nulla dei suoi scritti. Dopo di allora si sono avuti qua e là movimenti locali come la chiesa Valdese, nota per la sua eroica resistenza a secolari perse-

cuzioni: ma la vita religiosa collettiva è stata una morta gora, in cui si sono estinte le migliori parti delle nostre energie spirituali. Anche la Riforma è stata per noi un movimento parziale ed aristocratico: i nostri riformatori furono spiriti isolati, perseguitati e costretti ad errare, poveri ed irrequieti, lontano dalla patria: la più radicale delle chiese riformate, la chiesa Sociniana, è stata, ricordiamolo, una creazione dello spirito italiano. Questa assenza di una coscienza religiosa innovatrice fece sì che nel periodo del nostro risorgimento civile anche i nostri spiriti più profondi, Rosmini e Gioberti per esempio, tardi o mai riuscirono a liberarsi dalle catene tradizionali del dogma: e intanto la grande maggioranza, posta nell'alternativa tra l'ortodossia e la negazione scettica, sceglieva risolutamente questa seconda via, che doveva condurci ad una rapida decadenza. In nessuna parte meglio si vede questa ambigua e stolta cecità del nostro pensiero liberale quanto nella sua attitudine di fronte agli studi religiosi. Sopprimendo le facoltà teologiche, esso veniva a lasciare in mano alla chiesa, che ne è incapace, il monopolio della coltura religiosa, dandole così una ragione di forza e di vita che essa per sè nella sua corruzione non avrebbe avuto: e d'altra parte rinunziava per sè allo strumento più efficace del progresso e del rinnovamento spirituale.

Questa insufficienza spirituale della riforma liberale ha avuto diversi perniciosi effetti. Il primo è che essa ha lasciato sussistere di fronte a sè la chiesa come potenza autonoma di fronte allo stato, organismo per metà spirituale e per metà politico che turba la stessa vita dello stato e che sotto l'aspetto spirituale non è più se non un cadavere che impedisce ed ammorba la nostra via. Non è certo ammissibile che lo stato debba sostituire la chiesa: lo stato è per essenza un organismo morale, non un'associazione religiosa. Ma esso deve proporsi di favorire la vita religiosa, pur lasciandole la maggiore libertà di svolgimento, come fa anche oggi per l'arte, la scienza e la filosofia. E lo stato può assolvere questo compito, che è per esso compito essenziale e vitale, da una parte provvedendo istituti spiritualmente indipendenti che si assumano le specifiche funzioni della vita religiosa; dall'altra curando che questo svolgimento non sia ostacolato da associazioni che per il loro interesse oppongano ad esso la potenza delle loro influenze materiali. A questa ce-

città del liberalismo di fronte al problema religioso dobbiamo la nostra strana posizione attuale di fronte alla chiesa: perchè mentre dobbiamo in essa riconoscere la depositaria delle tradizioni su cui si fonda la vita religiosa delle moltitudini e quindi un valore morale e spirituale indiscutibile sotto l'aspetto pratico, essa è nello stesso tempo il maggiore ostacolo alla creazione di una coscienza religiosa veramente viva e corrispondente alle nostre più alte esigenze morali ed intellettuali.

Un secondo effetto è questo: che la stessa riforma liberale è stata sotto l'aspetto politico, imperfetta e parziale. La società feudale sussiste in parte ancora intorno a noi in numerose istituzioni e nello stesso grande possesso fondiario ed agricolo. La rivolta del nostro proletario agricolo è un tumultuario tentativo di risolvere un problema che il liberalismo doveva risolvere e non ha risolto: e non bisogna cullarsi nella illusione che la società possa ritrovare il suo equilibrio prima che venga operata una radicale riforma nella questione del possesso fondiario ed agricolo, e finchè si continui a mantenere un diritto di proprietà che è nelle sue origini e nella sua natura di carattere feudale e che contrasta nel modo più assoluto con i nostri principî di giustizia sociale.

Ma l'effetto più pernicioso del principio liberale — quello di cui oggi massimamente soffriamo — è stata la degradazione morale che esso ha involontariamente introdotto per effetto dei suoi preconcetti egualitari e democratici. Misconoscendo la necessità di una organizzazione giusta, ma aristocratica, dello stato, esso ha posto nelle moltitudini il principio e il criterio della vita morale collettiva: ora il livello morale della moltitudine è, noi lo sappiamo, naturalmente basso. La perfezione discende dall'alto in basso: e non inversamente. Perciò passato il primo momento della esaltazione sentimentale, questa specie di rinunzia della minoranza a dirigere la società ha rapidamente prodotto i suoi effetti: nella moltitudine si è rinnovata la lotta per il dominio come alle origini della storia, ma entro i limiti concessi dalle premesse liberali della teorica eguaglianza degli individui e della superiorità della legge: alla violenza delle età barbariche si è sostituita nell'età nostra curiale e industriale la frode; ma il risultato è rimasto identico. Il dilagare del lusso, dell'immoralità, dell'imprevidenza, della grossolanità in ogni

campo è il trionfo dell'uomo medio, è l'espressione sincera della natura della moltitudine. In queste condizioni trionfa chi sa approfittare delle debolezze e delle miserie della moltitudine: l'industrialismo e il curialismo che sono il portato naturale dei principii del liberalismo sono forse più sopportabili che l'oppressione feudale, ma non valgono moralmente molto di più. Nessuna meraviglia quindi che per un processo di dissoluzione interna, al quale assistiamo, essi riconducano rapidamente la società al regno della forza e preparino un nuovo avvento dell'antica barbarie.

Non è difficile certamente completare, in astratto, questa analisi delle nostre condizioni presenti con una indicazione del rimedio. Se le condizioni presenti sono dolorose, queste non lo sono, almeno immediatamente, per la moltitudine che si sprofonda, beata, nel fango dei suoi istinti animali, nè per la plebe profumata e ingemmata che sfrutta questi istinti. Chi ne soffre è la minoranza degli spiriti migliori che vede le cause profonde delle cose e sente le esigenze più pure dello spirito. E da questa minoranza soltanto può partire, se pure è possibile, il principio della rigenerazione. La quale non può consistere in altro che nel riprendere una chiara ed energica coscienza dei propri compiti e nel dedicare più intensamente e disinteressatamente ad essi la propria vita. Non è naturalmente nell'intento mio il delineare qui un programma di rigenerazione morale e religiosa. Questo esigerebbe ben altro tempo ed altre forze. Io mi limiterò ad insistere su due punti cardinali che ne costituiscono come i criteri fondamentali. Il primo è la rinuncia esplicita e completa alle formole dello stato liberale e l'adozione del concetto dello stato morale, dello stato riformatore che ha la missione di regolare tutte le attività sociali e di promuovere, entro certi limiti, le stesse funzioni spirituali più alte. Le obbiezioni che vengono poste dal punto di vista economico non mi commuovono: per quanto noi dobbiamo mantenerci nelle condizioni reali delle cose e non pascerci di utopie, il partire dalla considerazione delle condizioni presenti degli organi dello stato per concludere che esso è inetto a compiere certe funzioni è un puro sofisma. Lo stato dovrebbe mettersi risolutamente sulla via non soltanto di una riforma economica radicale, ma di riforme altrettanto radicali nella sfera morale e sociale: vi sono

piaghe, come per esempio nel campo sessuale la prostituzione e la larvata poligamia, come in altri campi l'alcoolismo, che rodono come un cancro l'organismo sociale e che non saranno mai guarite senza un energico intervento chirurgico dello stato. Per le stesse ragioni — oltre che per la mia esperienza personale — sono convinto avversario della libertà della scuola che oggi si chiede: io sono persuaso che lo stato nostro tenta con ciò una esperienza che espierà più tardi duramente.

Il secondo punto è il riconoscimento della necessità di un rispetto assoluto alla legge. Posto il principio che lo stato non è nè un sistema di interessi, nè un semplice tutore di interessi, ma una vera unità morale che ha il suo fondamento nella verità assoluta delle cose, il suo valore è un valore assoluto: esso solo è il diritto e di fronte ad esso ogni diritto scompare. Quindi non solo esso ha il diritto di riorganizzare economicamente la società secondo le più profonde esigenze morali (questo è il principio che anima in segreto tutto il movimento sociale odierno), ma ha il dovere di procedere in questo suo compito senza tener conto di diritti tradizionali che di fronte ad esso non esistono; ha in secondo luogo il dovere di opporsi nel modo più deciso alla costituzione di tutti quegli aggruppamenti di attività e di interessi che costituiscono come altrettanti stati nello stato e di fronte ai quali ha il diritto di dire come il Califfo Omar dinanzi alla biblioteca di Alessandria: « o essi coincidono con le mie volontà morali ed allora sono inutili, o sono contrari ed allora sono da distruggere ». Questo è un punto degno del più alto rilievo specialmente nel momento nostro attuale in cui dinanzi alle forze occulte e palesi (grandi banche, grandi industrie, giornali, associazioni politiche) lo stato ha quasi abdicato ad ogni suo potere. Ma questo rispetto assoluto della legge deve anche esplicarsi nel modo più rigoroso contro gli individui, senza nessuna pietà, senza nessun falso umanitarismo. Kant scrive nella sua *Filosofia del Diritto* che la società dovrebbe far giustiziare il suo ultimo criminale anche se fosse sul punto di dissolversi: nello stesso modo possiam dire che la società dovrebbe far rispettare la legge anche se fosse nel procinto di perire: ciò che importa non è la società, ma la legge — e di fronte ad essa ogni considerazione di umanità e di pietà è falsa umanità e falsa pietà.

Ben più difficile sarebbe invece voler tracciare quali debbono essere le linee della condotta individuale. Anche qui mi limito a fissare due punti essenziali. Il primo punto è questo: che ogni attività individuale diretta verso la rigenerazione della coscienza religiosa deve esplicarsi socialmente, deve collegarsi nella azione di un gruppo di individui affini. La religiosità è una funzione sociale per eccellenza. Così hanno avuto origine tutte le grandi e piccole religioni: anche il Cristianesimo, anche il Buddismo sono stati in origine gruppi dispersi di piccole associazioni che più tardi si sono unite dando origine a vere chiese nel senso più ampio della parola. Un filosofo francese, M. Guyau, che in un memorabile libro ha cercato di tracciare le vie della coscienza religiosa dell'avvenire, vede precisamente in questa anomia, in questa libera associazione delle coscienze in piccoli gruppi, uno dei caratteri essenziali della religiosità futura. Il secondo è la necessità di una rigorosa disciplina, di una completa dedizione di sè stesso, della propria volontà e dei propri interessi. Non vi è nulla di più ridicolo della leggerezza superficiale di tanti che si atteggiano a riformatori ed apostoli facendo di questo loro atteggiamento uno sport antipatico e sapendo conciliare con molta prudenza con questo facile eroismo le esigenze e le comodità della vita. Dedicare sè stesso al miglioramento spirituale della umanità è cosa grave ed eroica: ce lo insegnano coloro che a quest'opera hanno fatto sacrificio di tutte le cose più caramente amate. Le ore chè viviamo hanno qualche cosa di grave e di tragico: coloro che nobilmente aspirano a guidare l'umanità in questo difficile momento debbono avere coscienza di tutta l'asprezza e la grandezza del compito e sentirsi disposti ai sacrifici più penosi.

Ma potranno ancora questi sacrifici servire a qualche cosa? Vi è ancora una via di salute aperta? Questa è la domanda che sentiamo quotidianamente e che sorge spontanea anche alla fine di queste mie considerazioni. Certo questa è una domanda che può rendere pensoso ogni più sagace osservatore della realtà sociale: essa rende tanto più incerto il filosofo che vede troppo dall'alto le cose del mondo per poter anche solo avventurare su questo punto un giudizio. Del resto agli occhi del filosofo ciò è da un certo punto di vista profondamente indifferente. Anche nella sfera delle attività sociali vige il principio

che le azioni valgono secondo la volontà, non secondo il risultato. Nessuna società, nessuna civiltà costituisce un valore assoluto: anche la vita d'un popolo non vale se non per la volontà superiore di cui esso si rende per una certa età lo strumento: essa appare all'individuo come qualche cosa di alto e di venerabile solo perchè è la condizione di un'altra vita più pura e più vasta, la cui continuità ci sfugge. Ora all'individuo non può mai essere tolto, qualunque sieno le condizioni esteriori in cui è chiamato ad agire ed a vivere, il contatto con questa realtà migliore: egli la realizza in sè quando segue la voce del dovere e tutto ciò che per questa via si realizza non è in fondo che strumento e materia del dovere. L'indifferenza ai risultati non infirma per ciò affatto l'obbligo che noi abbiamo di cooperare con quella volontà, di cui la stessa unità morale dello Stato è un grado ed uno strumento e che ha nella voce della coscienza la sua rivelazione individuale immediata: bisogna compiere anche in questa parte senza illusioni, ma con fede sicura, il proprio dovere: la sconfitta o il successo possono essere indifferenti a chi non vede nell'ordine sensibile altro che un simbolo ed inserisce in esso la propria azione senza timori nè speranze, solo per ubbidire ad una legge interiore inflessibile.

Sul formalismo della morale kantiana *.

1. Uno dei problemi più oscuri e più discussi della morale kantiana è quello del carattere puramente formale del suo principio. Anche in questa, come in altre parti essenziali della sua dottrina, Kant non fa convergere le sue ricerche profonde in un'esposizione limpida ed unica: le preoccupazioni sistematiche e l'abito suo di rivolgere più e più volte lo stesso problema da punti di vista diversi senza mai venire ad una soluzione definitiva, hanno anche qui lasciato un vasto campo all'arbitrio ed all'abilità degli interpreti.

2. Il punto di partenza della morale è dato a Kant, come è noto, dal riconoscimento del dovere come valore pratico, del fatto che tra le molteplici tendenze pratiche del soggetto umano vi sono delle volontà caratterizzate da un'assoluta universalità e necessità: la quale, sebbene sia specificatamente diversa dalla necessità inerente ai principii dell'intelletto, rivela tuttavia chiaramente, nella sua assoluta indipendenza dall'esperienza, la comune natura e la comune origine dalla ragione. Come la critica della conoscenza parte dal riconoscimento di valori teoretici, ossia di verità universali e necessarie, per quindi esplicarle e giustificarle, ma non dà essa stessa a queste spe-

* Estratto dalla *Miscellanea di studi* pubblicata per il cinquantenario della R. Accademia scientifico-letteraria di Milano.

ciali conoscenze il loro caratteristico valore, così la filosofia morale mira ad esplicare teoreticamente e così indirettamente a giustificare il valore pratico del dovere, ma non lo crea e non è necessaria al suo sussistere: la moralità è un valore pratico che s'impone per la sua razionalità fin dall'inizio come un fatto originario. Questo carattere del dovere ne fa un *a priori* pratico, ossia una legge che s'impone alla volontà razionale in virtù del suo puro carattere razionale; e quindi esclude che esso, formulato nella sua purezza, possa dipendere da condizioni sensibili esterne, poste fuori dell'arbitrio nostro: come potrebbe infatti imporsi a noi come una legge assoluta, come un ordine razionale necessario, un'attività condizionata essenzialmente da circostanze eminentemente accidentali ed irrazionali?

Ciò posto, si comprende come il dovere sia per Kant costituito da una legge puramente formale. Se noi infatti da quel complesso di leggi pratiche che diciamo dovere, togliamo per astrazione, come non concorrenti essenzialmente nella determinazione della volontà morale, gli oggetti materiali del dovere, resta semplicemente una data *forma* della volontà, un carattere formale comune a tutte le volontà morali e costituente il momento essenziale della moralità. Le tendenze sensibili sono tutte essenzialmente condizionate dalla loro direzione verso un oggetto sensibile; le volontà morali, pure essendo tutte rivolte ad un fine esterno, non ne sono essenzialmente condizionate: più che mirare ad un fine esterno si può dire di esse che in occasione d'un'accidentale finalità esteriore mirano a realizzare in noi un carattere formale della volontà, la forma della moralità (*Grundl.* 399, 400, 401, 420, 421; *pr. V.* 27) (1).

E quale è questa forma? Noi l'abbiamo veduto: la razionalità, il carattere del valore universale e necessario. Ogni dovere concreto ha naturalmente il suo oggetto materiale; ma il dovere in astratto non ne ha alcuno, non mira a questo o quel contenuto della vita: il fine suo è la forma razionale della vita, qualunque ne sia il contenuto. Noi potremmo quindi così for-

---

(1) Le citazioni si riferiscono sempre, per le op. già pubblicate, all'ed. dell'Accademia di Berlino.

mulare la legge: agisci razionalmente (1). O più chiaramente: agisci in modo che la tua volontà (qualunque ne sia l'oggetto) possa avere di fronte alla tua coscienza un valore universale e necessario. O infine secondo le stesse parole di Kant (*Grundl.* 402): agisci in modo che tu possa anche volere che la tua massima debba diventare una legge universale. Kant ha illustrato questa formola con varî esempî (*Grundl.* 421 ss., *pr. V.* 27, 44, 69-70): il suicidio, la menzogna, l'egoismo, ecc., sono immorali appunto perchè, tradotti in una massima, non potrebbero venir eretti in legge universale.

3. Ma perchè non potrebbero? Questo è il punto decisivo. È vero che la stessa coscienza morale comune riconosce con sicurezza in ogni caso quali delle sue massime sono e quali non sono convertibili in legge universale: ma la filosofia della morale ha il dovere di mettere in luce quel secreto criterio al quale obbedisce la volontà morale quando con sicura spontaneità decide del valore morale delle azioni, di chiedere donde venga alla vita ordinata secondo la ragione pratica quel caratteristico valore che la coscienza nostra senz'altro le riconosce. Forse questo risiede nella stessa razionalità; la razionalità pratica (moralità) è giustificata per la riduzione sua alla razionalità teoretica, che non ha bisogno di altra giustificazione. Ma come è possibile questo passaggio? E la pura forma della razionalità basta realmente a caratterizzare l'indirizzo etico della vita? O piuttosto la razionalità pratica non è che l'indice della attività diretta verso un fine superiore che solo per questa via si rivela alla coscienza. Ma quale è allora questo fine? E come si può parlare ancora di legge puramente formale?

Questa è precisamente la difficoltà che venne fin da principio opposta a Kant dai suoi avversarî a cominciare dal recensente della *Grundlegung* nella *Allgem. Deutsche Bibliothek* (2);

---

(1) Così C. E. SCHMID, Versuch einer Moralphilos.[2], 1792, 183.

(2) Bd. 66, 2; riprod. nell'HAUSIUS (Materialien zur Gesch. d. crit. Philos., 1793), 222 ss.; cfr. TITTEL, Ueber Kants Moralreform, 1786; ZWANZINGER, Comm. üb. Kants Kritik d. pr. V., 1794, 40 ss.; GARVE, Ueber d. vornehmsten Prinz. d. Sittenlehre, 1798, 385 ss.

ripetuta poi da Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Beneke, Herbart, Trendelenburg, e recentemente dal Sigwart, dal Renouvier, dal Iodl, dal Windelband e da moltissimi altri (1). Non è possibile, si dice, imporre un ordine, una forma razionale alla vita senza prefiggere nello stesso tempo in via essenziale un determinato fine, una *materia* del volere che, come tale, non è deducibile *a priori* dalla ragione. Quindi anche il preteso principio formale da Kant enunciato implica un fine materiale. In esso infatti si presuppone l'esistenza di una società di esseri razionali, che è evidentemente un dato dell'esperienza; come potrei infatti sapere dalla ragion pura che vi sono altre individualità oltre alla mia? Di più si presuppone in questi esseri razionali la presenza d'una finalità concreta che dà alle volontà loro un contenuto positivo. È perfettamente naturale infatti che, perchè uno spirito razionale si determini per certe volontà concrete, queste debbano essere di carattere razionale; ma il contenuto loro deve essere dato da qualche aspirazione positiva dello spirito verso l'utile o la perfezione etc., in una parola verso un fine non contenuto nella pura forma della razionalità. Si comprende per esempio che uno spirito razionale non possa volere una promessa menzognera, perchè una tale massima riuscirebbe ad una contraddizione; ma come mai questa semplice considerazione negativa potrebbe muovere all'azione uno spirito perfettamente indifferente, al quale nulla importi che vi siano o non vi siano promesse? (2).

A quest'obbiezione fondamentale si aggiunge un altro gruppo di difficoltà, accennate già dal Fouillée, svolte specialmente dal Simmel, che sono direttamente rivolte contro la particolare espressione data da Kant al suo principio. Anche concesso che ogni azione immorale non sia suscettibile di venir eretta in legge universale, vi sono pure delle azioni morali che, universa-

(1) Si veda per un'esposizione minuta HÄGERSTRÖM, Kants Ethik, 1902, 314 ss.; MESSER, Kants Ethik, 1904, 173 ss.; DELBOS, La philos. pract. de Kant, 1905, 357 ss.

(2) HAUSIUS, o. c., 222 n.; ZELLER, Vortr. u. Abhandl. III, 1884, 172; CANTONI, E. Kant, 1884, II, 222: HARTMANN, Das sittl. Bewussts.², 1886 278 ss.; CHIAPPELLI, Sul carattere formale del principio etico, 1884, 16· CROCE, Filos. d. pratica, 302 ss., MASCI, Etica, 210 ss.

lizzate, perdono il loro senso e il loro valore. Se tutti mentissero, è vero che la menzogna non servirebbe più a nulla e riuscirebbe ad una contraddizione logica; « ma se tutti dessero le loro sostanze ai poveri, a che cosa servirebbe la carità? » (1).

4. Per risolvere queste difficoltà ci è necessario richiamare in breve sintesi la sottostruttura metafisica della critica kantiana specialmente in rapporto al concetto della forma (2). È un fatto, non stato ancora abbastanza rilevato, che per la sua distinzione dell'elemento materiale e formale Kant riproduce nel seno dell'idealismo subbiettivo l'antico dualismo platonico-aristotelico; con l' essenziale differenza però che il processo costitutivo della realtà per virtù del principio formale si identifica in Kant con l'attività formatrice dello spirito. Tutto ciò che ha realtà e valore è libera creazione della spontaneità dello spirito, la quale si esercita per mezzo della sua attività formale; in ogni momento lo spirito ha di fronte a sè un molteplice dato, una materia oscura, alla quale esso imprime una forma e conferisce un valore, teoretico o pratico, innalzandola ad un superiore grado di realtà. Quest'attività si può distinguere in due gradi, caratterizzati dall'*intelletto* e dalla *ragione;* noi potremmo anche denominarli, *a potiori,* lo spirito teoretico e lo spirito pratico.

Il primo comincia con il molteplice dell'intuizione sensibile e si chiude con la costituzione dell'esperienza, nella quale le intuizioni sono strette in rapporti universali e necessari per mezzo di concetti intellettivi puri e formano un sapere obbiettivo universalmente valido. Quest'attività teoretica dell'intelletto ha la sua corrispondenza in una fase pratica parallela: creando l'esperienza, essa apre all'uomo il dominio della realtà, introduce la possibilità della coltura e dà origine a tutte le arti che hanno per scopo il raffinamento dell'esistenza sensibile. Certo questo mondo dell'esperienza, che è una costruzione nostra,

---

(1) FOUILLÉE, Crit. d. syst. d. mor., 1883, 221.

(2) Sul dualismo kantiano della materia e della forma si veda BOLLINGER, Antikant, 1882, 259 ss.; VAIHINGER, Komm., 1893, II, 61 ss.; VORLANDER, Der Formalismus d. Kant. Ethik, 1893, 6 ss.

ci appare come un dato e le leggi, che gli abbiamo imposto come leggi delle cose stesse: ma l'analisi critica ne mette in luce il vero carattere e restituisce all' elemento formale tutto il suo valore. Se infatti la subordinazione delle impressioni subbiettive alle forme intellettive ci appare come una condizione necessaria della costituzione d'una realtà obbiettiva, ciò vuol dire che tale subordinazione costituisce un progresso nella realtà, che la realtà vera, alla quale le forme stesse ci rinviano, è una realtà intelligibile e che l'esperienza ne è solo, per gli esseri che hanno il loro punto di partenza nel senso, la più adeguata espressione possibile. L'attività intellettiva costituisce quindi, nel suo complesso, la creazione di un grado superiore della realtà e della vita, segna un compromesso fra l'originaria natura sensibile dell'uomo e quella realtà intelligibile pura che resta come il limite ideale del mondo creato dall'intelletto.

Se l'uomo non fosse che intelletto, egli sarebbe rimasto pago alla realtà dell'esperienza e non avrebbe aspirazioni che la trascendano. Ma in lui all'intelletto s'aggiunge la ragione: che è aspirazione a trascendere il dato, elevazione al disopra del mondo sensibile (*Gdl.* 452). Questo progresso verso una realtà soprasensibile non avviene però, secondo Kant, per mezzo della conoscenza; questa non giunge nel suo più alto sforzo che a mettere in luce l'insufficienza della realtà data ed a giustificare così negativamente l'esigenza di trascenderla. Il progresso avviene per la vita morale che è anch'essa sintesi formale, subordinazione delle attività sensibili ad una forma intelligibile: la moralità realizza nel campo pratico quell'aspirazione che la ragione teoretica vanamente persegue nelle idee. Certo non può dirsi che per essa l'uomo possa sentirsi nell'intelligibile e far di questo un oggetto della volontà: l'intelligibile agisce soltanto come una condizione limitativa, ordina le nostre tendenze in modo che il loro complesso sia conforme al carattere d'una causa razionale, in altre parole dà una *forma* razionale all'attività sensibile. Ma mentre nell'attività intellettiva la esperienza non trascende mai la sfera fenomenica ed è sempre ancora, anche nel suo sforzo supremo, un'espressione inadeguata dell'intelligibile, nella vita della ragione la moralità realizza praticamente la forma pura dell'intelligibile, è un contatto pratico con l'intelligibile puro.

Per la ragione pratica l'uomo soddisfa così all'esigenza suprema della sua natura, che è l'elevazione al soprasensibile. Anche questa partecipazione puramente pratica implica senza dubbio un contatto teoretico con l'intelligibile. Una conoscenza vera e propria dell'intelligibile non è possibile all'uomo, perchè le idee pure della ragione sono semplici unità formali alle quali manca l'intuizione corrispondente: ma per l'azione non è necessario che la realtà, nella quale essa si svolge, ci sia data nel vero essere suo: basta che ci sia data nei suoi rapporti con noi per mezzo d'una conoscenza analogica (*Proleg.* 357-8). Questa conoscenza pratica, analogica, soggettivamente sicura, sebbene oggettivamente incompleta e conscia della sua insufficienza, è da Kant chiamata, in opposizione al sapere dell'esperienza », « *fede* » (*pr. V.* 4, 121, 126, 133, 142 ss.); fede che diremo razionale o filosofica per distinguerla dalla fede comune o fede storica; perchè, mentre questa non è veramente che l'adesione ad un sapere imperfetto, la fede che accompagna la moralità non si riferisce al campo che è oggetto del sapere e perciò, come non potrebbe per l'accedere di nuove esperienze diventar sapere, così, essendo sottratta all'azione di ogni futura esperienza, è immutabile e ferma tanto quanto il sapere (*Was heisst sich im Denken orientiren,* ed. Vorl., 156-7).

5. Così ci sta dinanzi nella sua totalità e nella sua unità la vita dello spirito, che è essenzialmente attività formatrice diretta verso l'intelligibile. Ciò che in questo riguardo caratterizza essenzialmente la dottrina kantiana è la teoria del primato della ragion pratica (*pr. V.* 119 ss.). Il conoscere ed il volere erano per la metafisica anteriore due attività parallele: la realtà sensibile e la soprasensibile erano in pari misura l'oggetto dell'una e dell'altra. Per Kant invece la conoscenza vera e propria è limitata alla sfera dell'esperienza. L'attività formale del conoscere ha raggiunto il suo fine con la costituzione dell'esperienza: la quale è poi la condizione, la materia della vita morale. Al di là dell'esperienza la ragion teoretica non ha più alcuna applicazione positiva: anche come facoltà delle idee e come critica della ragione, la funzione sua è essenzialmente pratica (*pr. V.* 54-55). Di più la stessa conoscenza intellettiva è in ultima analisi volontà, azione, perchè ogni interesse in fondo è

pratico ed anche l'uso della ragion teoretica ha la sua definitiva ragion d'essere solo in rapporto all'attività pratica (*pr. V.* 121).

Ma questa dualità della ragione non ne spezza l'intima unità e la continuità dello svolgimento. Come la ragion teoretica costituisce nell'esperienza un sistema che trova nella sua unità e coerenza la conferma della sua obbiettività, così la ragion pratica crea al di là dell'esperienza un regno ideale di fini, la cui unità ed armonia le dà la certezza del suo valore. La ragion teoretica non estende il suo dominio sull'intelligibile che è oggetto soltanto di fede filosofica: ma anche questa fede ha la sua preparazione e la sua giustificazione nella ragion teoretica, che nella critica di sè stessa pone, con il concetto del limite dell'esperienza, l'esigenza d'una realtà che la trascenda (*pr. V.* 121). D'altra parte la realtà empirica appare bensì, per virtù dell'intelletto, come un semplice meccanismo causale: una considerazione più profonda vede tuttavia in essa una creazione dello spirito ed uno strumento dei fini dello spirito e rende così possibile quella considerazione teologica della natura che mette questa in armonia con i fini supremi della ragion pratica.

Certo in nessuna parte Kant ha sistematicamente esposto una concezione di questo genere. Kant è stato sopratutto uno spirito analitico e più che considerare la realtà nella sua gradazione di valore e nella sua unità, si è arrestato ad ogni ordine di valori ed ha chiesto: dato questo valore, che cosa ne consegue? A quali principî esso ci sforza a risalire? Onde non solo bisogna guardarsi dall'attribuirgli senz'altro una determinata ed esplicita metafisica senza le numerose riserve e limitazioni critiche che caratterizzano essenzialmente la sua dottrina (1); ma bisogna anche guardarsi dall'attribuirgli una precisa e particolare concatenazione di concetti e di problemi che non era nell'indole del pensiero. Tuttavia è fuor di dubbio che, almeno come opinione privata, a fondamento di tutto il suo pensiero sta una concezione idealistica della realtà, un idealismo

(1) Se il pensiero di Kant abbia un fondamento metafisico è stato discusso fin dal suo tempo (SCHAD, Ob Kants Philos. Metaphysik sei, nel Philos. Journal, X. 66-79, 261–366) e si discute ancor oggi (VAIHINGER, Kant ein Metaphysiker? nelle Sigwart-Abhandl. 1900, 133 ss.; PAULSEN, Kants Verhältn. zur Metaphysik, nei Kantsstudien IV, 413-447).

formale, com'egli si esprime (*r. V.* 338) : e che soltanto alla luce di questa metafisica secreta è legittimo sperare di trovar il vero senso delle sue conclusioni critiche.

6. Quest'idealismo formale ci spiega in primo luogo il concetto kantiano della metafisica in generale e dell'etica in particolare come discipline razionali pure. Se infatti la realtà non è una molteplicità omogenea che si distenda in una serie storica di carattere empirico, ma è una progressione di valori, nella quale gli elementi empirici sono, in un grado più alto di realtà, stretti in una sintesi razionale che in sè riassume e potenzia ogni realtà inferiore, è naturale che la filosofia, la quale deve rispecchiare il mondo da questo punto di vista, non sia una storia o, come Kant si esprime, una rapsodia, ma riproduca in sè l'ordine ed il valore della realtà considerata nell'espressione sua più alta e perciò sia un sistema razionale, una costruzione dialettica *a priori*. Nè nella critica del fatto logico, nè in quella del fatto morale è possibile quindi un procedimento psicologico o storico. Ogni ricorso a dati empirici significa la negazione del carattere puramente razionale dell'ordine logico ed etico: negazione che travisa dal punto di vista teoretico il carattere vero della moralità e della scienza e riesce anche, quanto alla prima, praticamente funesta (*Grundl.* 389, 406 ss., 425 ss.). Il filosofo deve accogliere in tutto il loro valore il dato logico ed etico come implicanti la totalità della realtà in un ordine nuovo e nella sua più alta espressione e ricercarne i fattori per ricostruirne idealmente il processo nella sua necessità interiore. Questo è il metodo da Kant applicato alla critica della conoscenza; questo è anche il metodo di un'*etica pura* (*Grundl.* 387 ss., 409, 410, 411 ss.) (1).

7. Di qui si comprende ancora perchè ed in qual senso Kant parte dal riconoscimento del valore etico come fatto. « Si può chiamare la conoscenza di questa legge fondamentale (la legge morale) un fatto della ragione perchè essa non si potrebbe ricavare per ragionamento da dati antecedenti della ragione, ma

---

(1) Cfr. MUELLER-BRAUNSCHWEIG, Die Methode einer Ethik, 1908.

s'impone a noi per sè stessa come una proposizione sintetica *a priori* che non è fondata su alcuna intuizione pura od empirica... Solo si deve ben notare che non è un fatto empirico, ma l'unico fatto della ragione pura » (*pr. V.* 31). « La legge morale, quantunque non ci dia nemmeno essa alcuna conoscenza dei noumeni, ci dà un fatto assolutamente inesplicabile dai dati del mondo sensibile e dalla ragione teoretica, che rivela un mondo puramente intelligibile, che anzi lo determina in modo positivo e ce ne fa conoscere qualche cosa, cioè una legge » (*pr. V.* 43; cfr. ib. 42, 47, 55, 91-92) (1). La posizione del fatto logico ed etico è la posizione della realtà originaria dell'*apriori*: il quale non è posto empiricamente, ma per la ragione, come qualche cosa che non si può negare se non negando la ragione stessa (*pr. V.* 12). Certo anche Kant non può trovare altrimenti il fatto morale che per l'osservazione della natura umana: ma questo non vuol dire che la morale kantiana si fondi sulla psicologia. Anche le leggi e le forme logiche sono da noi trovate nel dato psicologico: ma ciò non implica che dobbiamo esplicarle e fondarle per via psicologica. Vi è in tutti questi fatti, nella legge morale come nei principî logici, un carattere che trascende i confini della considerazione psicologica, che anzi questa non deve trovare sulla sua via, perchè il valore logico ed il valore etico considerati nella loro specifica unità ci rinviano a qualche cosa che non cade sotto nessuna osservazione empirica. Nè la « deduzione » o giustificazione che la Critica ne intraprende, contrasta con la posizione assoluta dei principî logici ed etici. La scienza e la matematica non hanno per sè bisogno di giustificazione dalla teoria della conoscenza: questa ne conferma, non ne fonda il valore (*Proleg.* 331). Così la moralità e le sue leggi non attendono di essere fondate dalla filosofia: questa ne riconosce soltanto e ne conferma il valore mettendole in rapporto con la totalità della ragione ed eliminando così possibili conflitti interiori che sarebbero funesti anche alla vita morale (*Grundl.* 404-5, 456; *pr. V.* 125-6; *Urteilsk.* 471 Anm.): di

---

(1) Si veda in questo punto Hegler, Die Psychol. in Kants Ethik, 1891, 89 ss.; Hägeström, o. c., 238 ss.

più sappiamo che la rappresentazione *pura* della legge ha sempre un'alta efficacia educativa (*Grundl.* 410-11, 412). La legge morale non è pertanto, secondo Kant, una generalizzazione empirica e nemmeno un fatto inesplicabile che la filosofia debba venerare senza cercar di comprenderlo: nella posizione della legge la ragione non fa che riconoscere, sotto l'aspetto pratico, la razionalità e la necessità del suo medesimo essere.

8. Dalla legge morale come dato, Kant procede quindi, coerentemente al suo metodo, per via puramente razionale alla ricostruzione del fatto morale nella sua totalità e nella sua purezza. Questa ricostruzione comprende essenzialmente due parti: nella prima Kant dal concetto di legge razionale perviene a stabilire che legge necessaria di ogni volontà razionale è il principio della determinazione autonoma della volontà; nella seconda, connettendo questo concetto con l'idea trascendentale della libertà, mostra che la stessa ragion teoretica ci rinvia negativamente, per la determinazione del suo limite, a quella realtà razionale pura che la ragion pratica attua positivamente con l'obbedienza alla legge.

Il fatto però che la ragion teoretica è incapace di determinare positivamente questa realtà razionale pura, come non elimina totalmente ogni pretesa della ragione a penetrare in questo mondo ed a darcene, almeno, per mezzo della fede, una rappresentazione simbolica, così non può eliminare dal nostro pensiero il grave problema del rapporto di questa realtà intelligibile con la realtà sensibile sotto l'aspetto metafisico. Come ha inteso Kant questo rapporto? Il mondo intelligibile è realmente solo un punto di vista (*Grundl.* 458), un correttivo della realtà empirica, un ideale regolativo, che, per quanto concepito nella sua purezza come indipendente da condizioni empiriche, ha pur sempre solo in realtà la sua attuazione ed il suo centro di gravità nella realtà empirica? O rappresenta invece un'altra forma di realtà assolutamente indipendente in sè dalle condizioni della realtà sensibile e che perciò, sebbene non sostanzialmente altra da questa, può a buon diritto rispetto ad essa considerarsi come un mondo trascendente? È ovvio che dalla soluzione di questo problema dipende anche la soluzione delle difficoltà sollevate dal principio morale kantiano. Perchè se lo

intelligibile non è niente più che un « punto di vista » il fine ultimo dell'attività umana è pur sempre in concreto — anche se sia pensato come l'approssimazione progressiva ad un compito infinito — una finalità empirica: ed allora non si vede come sia possibile sostenere ancora il carattere puramente formale della legge. Se invece l'intelligibile è una vera realtà metafisica, la formula kantiana può aver bensì il carattere d'una vera legge formale: ma come è conciliabile allora questa interpretazione con la negazione radicale d'ogni conoscenza dell'intelligibile?

Ora è specialmente in questo punto capitale che ci è indispensabile il ricorso al latente substrato metafisico del pensiero kantiano. Il fatto d'aver tacitamente accolto dalla metafisica anteriore, con altri presupposti di minor importanza, il suo fondamento idealistico e d'averne combattuto aspramente nel tempo stesso gli svolgimenti dogmatici ci può benissimo spiegare e l'assenza in Kant d'una trattazione esplicita e la presenza di espressioni che hanno potuto legittimare in apparenza una interpretazione empirica. Ma il pensiero di Kant meno d'ogni altro soffre di essere interpretato, anzichè dal suo insieme, da poche espressioni isolate: questo metodo può servire ad alimentare le discussioni interminabili d'un'ermeneutica sofistica ed arbitraria, non a darci della dottrina kantiana un quadro coerente e storicamente esatto.

9. Il tentativo di spiegare il valore etico della forma razionale dell'agire senza ricorrere ad un'interpretazione metafisica ricorre già nei primi kantiani. Così p. es. nell'Hoffbauer (1), il quale considera la forma razionale come costituita essenzialmente dall' unità interiore, dalla non contraddizione. Egli parte dal principio che chi vuole il fine deve volere i mezzi: qualunque sia il fine cui la volontà è diretta, essa deve pure sempre obbedire a questa legge formale di non contraddire sè stessa. Ora io, come essere dotato di volontà, voglio sopra ogni cosa la libera esplicazione della mia volontà: perciò debbo vo-

---

(1) HOFFBAUER, Untersuch. üb. die wichtigsten Gegenst. d. Moralphilos., I, 1799. 47 ss., 86 ss.

lere che l'attività mia e quella altrui sia un'attività concorde, retta da leggi universali, perchè solo col libero accordo di tutte le volontà io avrò le condizioni più favorevoli all'esplicazione della mia volontà. La legge suprema della volontà non è pertanto che una legge formale, la legge della massima coerenza di tutte le volontà: essa è assolutamente valida e superiore ad ogni volontà particolare, perchè è la condizione dell'esplicazione stessa della volontà genericamente considerata.

Più profondamente elaborata, ma, in ultima analisi, diretta nello stesso senso è anche l'interpretazione del Cohen (1). Le idee non ci rinviano, secondo il Cohen, ad un mondo trascendente, ma sono soltanto regole *a priori* che dirigono l'intelletto nell'estensione indefinita dell'esperienza. La realtà intelligibile non è altro che il mondo stesso delle leggi che reggono il mondo sensibile: o meglio è il limite ideale verso il quale tende il pensiero nella sua aspirazione a risolvere senza residuo la realtà data nelle sue leggi generatrici. Così l'idea della libertà non è che il limite ideale della causalità sensibile: la totalità delle cause e degli effetti non è pensabile dalla ragione che come un sistema di fini: l'autonomia, la libertà è il concetto del fine assoluto, dell'autotelia, che solo può dare un senso al sistema di leggi causali dell'esperienza. Anche sotto l'aspetto pratico l'intelligibile non è quindi niente più che un « punto di vista ». Dire che vi è per l'uomo un noumeno è dire che vi è una massima dal punto di vista della quale l'uomo deve considerare le sue azioni come libere e se stesso come fine ultimo. Il fine vero della legge morale è lo svolgimento dell'umanità, rispetto al quale ogni uomo è certamente mezzo, ma sempre anche fine; solo bisogna ricordare che questo svolgimento non è una trasformazione meccanica, ma una approssimazione progressiva ad una realtà ideale che è indipendente da questo processo. Questo termine ideale è l'unità razionale delle volontà umane: onde la perfezione formale della volontà singola sta appunto nella sua universalità, nella sua composizione con le altre volontà: soltanto la composizione ci dà una forma in opposizione alla molteplicità delle uni-

(1) COHEN, Kant Begründ. d. Ethik[2], 1910, v. specialmente 213 ss.

tà componenti e con la forma un nuovo valore. Il dovere è l'esigenza di questa forma universale della volontà che confonde le volontà singole nell'unità d'un solo cuore e d'un solo spirito e che s'impone necessariamente come motivo determinante indipendente dai sentimenti e dagli impulsi egoistici: il principio formale *a priori* non è che l'espressione della necessità di questa comunione degli esseri ragionevoli: nella rappresentazione di quest'ultima consiste in fondo la legge morale.

10. Ora certamente quest'idea, che l'unità interiore di tutte le volontà costituisce il fine morale supremo, è un concetto grandioso e profondo. Ed in apparenza questa esigenza etica è derivata dalla pura forma della volontà razionale. Soltanto la volontà razionale rende possibile all'uomo l'esplicazione delle molteplici attività, per le quali è tanto superiore al bruto: al disopra di tutti i fini singoli e di tutti i beni vi è quindi per lui un fine che è la condizione di tutti gli altri, la legge *a priori* di ogni attività: e cioè la razionalità della volontà, l'unità interiore della volontà con se stessa, senza la quale non è nemmeno possibile l'accordo d'un mezzo col rispettivo fine: l'ideale più alto è la perfezione della volontà umana in genere, l'armonizzamento di tutte le volontà umane in un regno di fini. Ma in realtà questa deduzione viene ad erigere in fine ultimo quello che è solo il mezzo (la volontà razionale), obliando i veri fini, i fini particolari e sensibili per cui quella ha valore; l'ideale suo è una volontà che vuole la pura forma di se stessa, cioè una volontà che nulla vuole, priva in sè stessa d'ogni contenuto concreto. Ora se l'accordo ideale di tutte le volontà umane ha per noi valore, ciò è perchè presuppone due cose: l'unità formale delle volontà e il contenuto concreto di queste volontà confusamente pensato come armonizzato in un'unica volontà (cfr. *pr. V.* 120). Tutte queste soluzioni presuppongono quindi tacitamente una finalità materiale che si afferma nell'unità della volontà all'infuori della sua forma universale: ed allora come è possibile ancora sostenere che la legge suprema è una legge formale?

11. Non è meraviglia pertanto che più d'un interprete del pensiero kantiano si sia ridotto a riconoscere esplicitamente

la necessità di completare la legge formale per mezzo di finalità materiali. Così il Trendelenburg e lo Zeller (1), che correggono Kant con Aristotele; così il Paulsen (2), che oppone alla morale formalistica di Kant una morale teleologica e vorrebbe dal bene obbiettivo riconosciuto dalla ragione — e cioè la conservazione ed il perfezionamento della vita spirituale collettiva — derivare la legge. Così infine anche il Cantoni (3), per il quale il fine naturale è costituito dall'unione di tutti gli esseri intelligenti nella produzione e nel godimento dei valori spirituali più alti; principio che, dice il Cantoni, è per sè obbligatorio, perchè nessuno ci chiederà perchè dobbiamo in stretta unione coi nostri simili concorrere al progresso del sapere, dell'arte, ecc.; e che d'altra parte è sempre accessibile alla volontà buona, perchè con la sola disposizione del nostro volere noi lo realizziamo, almeno per quanto sta in noi.

Appena occorre rilevare che questa soluzione è un'esplicita rinunzia al principio kantiano che esclude rigorosamente ogni fondazione empirica della morale. Per quanto degno di considerazione sia l'ideale d'una comunione ideale degli spiriti, esso è pur sempre un bene, un oggetto concreto, che non può costituire una legge per lo spirito e non può muovere la volontà che per il tramite di considerazioni personali e subbiettive: esso non potrà quindi mai dare origine ad una legge *a priori*. Di più il godimento ed il possesso dei beni spirituali sono condizionati da troppe circostanze materiali perchè possano considerarsi come un bene interiore che è dato immediatamente alla volontà buona nella volontà stessa: non è necessario essere pessimisti per riconoscere quanta distanza interceda, anche nelle circostanze più favorevoli, tra la volontà buona diretta ai più puri beni spirituali e la realizzazione sua. Così non solo è tolto il carattere formale della legge, ma è tolto anche il contenuto più essenziale e più profondo di tutta l'etica kantiana.

---

(1) TRENDELENBURG, Hist. Beiträge, III, 188 ss.; ZELLER, Vortr. u. Abhandl. III, 182.

(2) PAULSEN, Kant[4], 1904, 344 ss.

(3) CANTONI, E. Kant, II, 230 ss.

12. Il carattere formale della legge è invece perfettamente comprensibile quando si consideri la legge morale, come una forma dalla realtà intelligibile: la quale « trasporta la volontà in una sfera tutt'altra dalla sfera empirica », in una realtà trascendente, la quale si rivela a noi solo nella sua azione formale sulla nostra volontà sensibile (*pr. V.* 34, 42). Certo questa forma ha per materia, nel mondo sensibile, i fini sensibili dell'uomo: essa non è, sotto questo rispetto, che « la condizione limitativa suprema di tutti i fini obbiettivi » (*Grundl.* 431, 454; *pr. V.* 65); la legge morale come forma in sè è altrettanto vuota quanto le forme della conoscenza, quando non trova la sua applicazione nel mondo dell'esperienza (*pr. V.* 30). Ma il concetto metafisico della forma ci rinvia ad una realtà superiore che esercita quest'azione formale ed è il termine ideale di quest'azione; al disopra di questo mondo sensibile, nel quale la legge morale è forma di volontà sensibili, vi è un mondo intelligibile, nel quale la legge morale è la legge naturale e fondamentale delle volontà razionali; questo è il mondo che Kant chiama il mondo archetipo (*pr. V.* 43) e che nella Cr. d. r. pura assimila al mondo delle idee platoniche (*r. V.* 246 ss.). L'attività morale non ha così tanto per risultato di dare una forma razionale alla vita sensibile quanto di farci partecipare ad una realtà superiore, della quale la ragion teoretica deve riconoscere l'esistenza, per quanto non sia poi in grado di determinarla più precisamente (*pr. V.* 135), ad un mondo soprasensibile, al quale noi diamo, almeno praticamente, una realtà oggettiva, perchè lo consideriamo come oggetto della nostra volontà razionale (*pr. V.* 44, 50). In questo senso Kant può dire che la moralità è « una metafisica oscuramente pensata » (*Met. d. Sitt.* 376, cfr. ib. 216). Sulla differenza di grado delle due realtà si fonda appunto il carattere di assoluta obbligatorietà del dovere, « perchè la ragione subordina necessariamente alla natura della cosa in sè ciò che appartiene al semplice fenomeno » (*Grundl.* 461); poichè è nel mondo intelligibile che l'uomo sente il suo proprio e vero io e poichè come essere sensibile non è che il fenomeno di sè stesso, perciò subordina il suo tendere sensibile, che in fondo respinge da sè come non veramente suo, alla volontà del suo vero io che è la volontà morale (*Grundl.* 457-8; *pr. V.* 87).

13. Certo questa realtà superiore non si rivela a noi altrimenti che con la sua attività formale, ossia con la legge morale. Essa dà all'attività nostra la forma intelligibile senza tuttavia far torto al suo meccanismo (*pr. V.* 43); impone ad una realtà inferiore un principio superiore, verso il quale la prima si orienta senza alcun turbamento dei rapporti interni. Quindi l'intelligibile non è un principio materiale dell'azione, ma sempre soltanto una legge formale; pur essendo in sè il vero fine ultimo dell'azione morale, non ne è l'oggetto, ma è soltanto per noi un « *finis in consequentiam veniens* » (*Die Relig.* 4) che si attua in un mondo inaccessibile alla nostra conoscenza. Il concetto di un mondo intelligibile non ha infatti nessun contenuto teoretico concreto, è una pura astrazione formale senza contenuto intuitivo (*pr. V.* 55-56) : sotto l'aspetto della conoscenza non è veramente più d'un punto di vista che limita e riduce al suo giusto valore il concetto della realtà sensibile (*Grundl.* 462).

D'altro lato però la rappresentazione simbolica dell'intelligibile ci permette di dare in ogni momento un contenuto concreto al principio puramente formale dell'imperativo categorico e di rappresentarci una realtà morale obbiettiva alla quale dobbiamo subordinare, *nel rispetto della forma,* la nostra volontà. Già nella *Fondazione* Kant ci ha dato un esempio di questa obbiettivazione simbolica della legge morale nel suo regno dei fini (*Grundl.* 428-9, 436). In esso Kant non fa altro infatti che concretare in un regno di esseri razionali la razionalità astratta prescritta dalla legge : ma anche questo concetto è già una rappresentazione simbolica dell'intelligibile (1); è un oggetto di fede filosofica (*Grundl.* 462). Più tardi questo semplice concetto ha avuto un più ampio, ma meno felice svolgimento nella dottrina dei postulati della ragione pratica. Genericamente questa realtà morale può venir rappresentata come lo svolgimento d'un sistema di principii razionali culminante in un'unità suprema : ciò che nel mondo archetipo costituisce un atto unico fuori del tempo si distende invece nel mondo ectipo in una progressione indefinita, in uno sforzo incessante verso la perfezione morale (*pr. V.* 122 ss.). Nulla quindi vieta di assumere lo svolgimento

(1) Hicks, Die Begr. Phænom. u. Noumenon, 1897, 235 ss.

spirituale dell'umanità come il fine materiale della moralità, che dà in ogni momento un contenuto concreto alla pura legge formale: ma bisogna ricordare nello stesso tempo che il fine non è veramente costituito dal contenuto materiale per se stesso, bensì dalla forma, per mezzo della quale in ogni momento la sua totalità esprime in qualche modo la realtà intelligibile pura. Onde a torto si rimprovera a Kant d'aver contaminato la purezza del principio formale col presupporre nella sua formula la rappresentazione d'una società d'esseri razionali: poichè questa non è che una rappresentazione simbolica e non è, in ciò che rappresenta, nulla di empirico. Vero è piuttosto che la formola kantiana implica un elemento simbolico, ma nella sua massima semplicità schematica; Kant segue qui nella rappresentazione dell'ordine morale quella stessa norma che nei *Prolegomeni* prescrive alla rappresentazione simbolica di Dio (*Proleg.* 355 ss.).

14. Questo concetto del fine trascendente della legge e della sua rappresentazione simbolica ci permette ora di intendere meglio anche l'applicazione della formula della legge come criterio degli atti umani. Ciò che caratterizza per noi formalmente l'intelligibile è la sua razionalità (*Proleg.* 358, *Grundl.* 457); tutte le volontà morali debbono quindi potersi conciliare in un sistema universale di fini nel quale noi, per l'ignoranza profonda nella quale ci troviamo riguardo all'intelligibile in se stesso, non sappiamo rilevare altro che il carattere formale della razionalità (*Grundl.* 435). Per giudicare quindi se un'azione è o non è morale, io debbo considerarla nel suo rapporto non con l'ordine morale in sè, che è impossibile, ma con l'ordine morale come appare, come imperfettamente è adombrato dall'ordine morale sensibile. Al quale fine non basta che io consideri isolatamente la relativa massima e mi chieda se essa potrebbe essere voluta universalmente da me e da tutti gli spiriti razionali: la formula kantiana intesa letteralmente in questo senso è certo insufficiente a fondare anche il dovere più semplice. Chiedermi se io posso volere che una data massima valga come legge universale degli spiriti razionali, vuol dire trasportarmi dal punto di vista della collettività, chiedermi se la mia azione possa conciliarsi in un tutto razionale con il complesso dei fini degli spiriti razionali, se possa venir compresa in un unico ed identico

volere come in una legge universale (*Grundl.* 441, *pr. V.* 28). La decisione circa la possibilità di quest'accordo è un atto del giudizio: quindi esige una specie di tatto morale, un dono di natura, che può venir esercitato, ma non appreso (*r. V.* 131 ss., *Grundl.* 389, *pr. V.* 67 ss.). Lo stesso avviene del resto anche del sistema delle conoscenze. Il valore della verità nasce, per noi, dall'organizzazione delle conoscenze: una conoscenza isolatamente considerata non è nè vera nè falsa. Ma sebbene nessuna delle conoscenze concrete abbia un valore assoluto, tuttavia il sistema loro costituisce un ordine formale nel quale vengono ad inserirsi le conoscenze successive e che ci dà un sicuro criterio della loro verità: una conoscenza acquista un valore universale ed obbiettivo dal suo accordo col sistema collettivo del sapere. Così il complesso dei fini morali concreti, pur non costituendo che un'immagine dell'ordine morale intelligibile e non implicando nessun fine morale assoluto, esprime tuttavia ed attua nel miglior modo la necessità formale dell'ordine intelligibile: quindi diventa il sicuro criterio della razionalità e della moralità di ogni atto intorno al quale possa sorgere dubbio. Il giudizio avviene così secondo un puro criterio formale perchè non dipende da nessuno degli oggetti o delle finalità esteriori della volontà; e tuttavia il criterio formale è tolto appunto, come nella conoscenza, dal confronto con quel complesso di oggetti e di finalità esteriori che è per noi la sola rivelazione possibile dell'ordine formale intelligibile.

15. Ciò posto si spiega il concetto svolto da Kant nella Tipica del giudizio pratico. Se noi potessimo direttamente confrontare la nostra volontà con l'ordine intelligibile, il giudizio avverrebbe senza difficoltà. Ma noi non possiamo confrontare la nostra volontà che con un ordine sensibile, nel quale tutto è retto da leggi necessarie e che quindi sembra non potere mai rappresentare in concreto la legge morale che è legge di libertà. Il concetto di « legge naturale », che da un lato si realizza in concreto negli oggetti sensibili, per l'altro è l'elemento di razionalità pura che l'intelletto introduce nel molteplice sensibile, è qui assunto da Kant a servire come schema, come tipo della razionalità intelligibile. Noi riteniamo una massima come conforme alla realtà intelligibile quando essa può rivestire la forma

d'una legge naturale. — Ora l'ordine formale della realtà sensibile risulta da due ordini di leggi, leggi logiche e teleologiche: questa dottrina leibniziana è uno dei presupposti taciti e costanti del pensiero kantiano (1). A questa duplice esigenza debbono perciò rispondere le volontà morali: esse debbono poter venire erette in leggi senza contraddizione logica e senza che la volontà universale, della quale entrano a far parte, sia in disaccordo con se stessa. La prima esigenza dà origine ai doveri stretti, la seconda ai doveri meritorii (*Grundl.* 402-3, 424). Di qui le due risposte che Kant dà negli esempî da lui addotti (*Grundl.* 321 ss.). Nel caso dei primi mostra che io non posso volere che la massima, p. es., di mentire valga come legge, perchè il mentire eretto in legge, negherebbe logicamente l'atto della manifestazione del pensiero per mezzo della parola (e quindi il mentire stesso). Nel caso dei secondi mostra che la volontà verrebbe in fondo a contraddire ai suoi fini più essenziali: contraddizione che viene alla luce anche sotto la forma della contraddizione dell'egoismo con se stesso. La considerazione delle conseguenze, tanto rimproverata a Kant come un'inesplicabile ricorso all'egoismo, non è se non la verificazione esteriore della impossibilità della universalizzazione della massima; perchè quando un'azione contraddice alla tendenza generica alla felicità che, come sappiamo, la legge morale ha per compito di regolare, non d'abolire (*pr. V.* 73, 78-79, 93; *Relig.* 50 ss.), a maggior ragione può credersi che sarà in contraddizione con quelle volontà provvidenziali dal punto di vista del tutto, che sono le leggi teleologiche. Questa verificazione esteriore è perfettamente legittima se si ricorda che l'ordine delle attività sensibili che si possono conciliare in una volontà universale non è per sè l'ordine morale, ma il tipo, l'immagine simbolica dell'ordine intelligibile, destinata a servire di criterio pratico. Onde anche già «la felicità e le conseguenze utili in numero infinito d'una volontà determinata dall'amor di sè, se questa volontà si ponesse nel medesimo tempo come legge universale della natura, sarebbero senza dubbio adattissime a servir di tipo del bene morale senza tuttavia

(1) Per la finalità si v. p. es. *Grundl.* 395-6 e la nota del Delbos, o. c., 90.

confondersi con questo » (*pr. V.* 70). In questo senso deve intendersi il quarto esempio della Fondazione (*Grundl.* 423), nel quale Kant sembra fondare il dovere del soccorso vicendevole sulla considerazione che l'egoista indifferente non potrebbe contare sull'aiuto degli altri (1). La massima dell'amor di sè non è condannata in principio dalla legge morale, ma deve essere universalizzata in modo da comprendervi la felicità degli altri (*pr. V.* 34): allora esso ha un oggetto unico ed universale, e può costituire un tutto armonico, mentre, limitato al proprio io, ha un oggetto suo esclusivo, opposto alle analoghe volontà degli altri e non può costituire un ordine universale; ciò che già si rivela nel fatto che esso cade subito (e questo dice Kant nell'esempio) in una pratica contraddizione anche con se stesso.

16. Quando il criterio dell'universalità non è più dato da una grossolana universalizzazione della massima, ma dalla armonizzazione di questa in una volontà di valore universale, si dissipano anche le difficoltà opposte in riguardo al carattere eminentemente individuale di ogni fatto morale (2). Ogni azione è sempre condizionata da un complesso di circostanze di fatto, nessuna delle quali può dirsi assolutamente indifferente: ogni situazione morale è sempre un caso unico e può essere apprezzata pienamente solo se considerata nella sua concreta individualità. Ora come si può generalizzare un fatto simile? Questa impossibilità era prevedibile del resto *a priori,* perchè in ogni precetto morale ciò che ha veramente valore assoluto è l'elemento formale puro: le particolarità che individuano la legge sono circostanze empiriche costituenti la materia sensibile dell'ordine morale: le quali non possono quindi venir erette, nella legge, in condizioni assolute. Per questo nessun precetto è così assoluto che non possa entrare in collisione con altri precetti e subire delle eccezioni. Le massime generali « non rubare », « non uccidere », ecc. sono generalizzazioni approssimative che valgono per il maggior numero dei casi concreti, ma possono soffrire

---

(1) Che ogni considerazione egoistica debba esser tenuta lontana è detto esplicitamente in *Grundl.* 403, 419, 434, 441; *pr. V.* 27-28.

(2) SIMMEL, Einl. in die Moralwiss. II, 32 ss., Kant 104 ss.

eccezioni in date circostanze. È condannabile, per esempio, il rubare il superfluo ai ricchi, come si narra di S. Crispino, per dare il necessario ai poveri? Uccidere è illecito: ma uccidere per legittima difesa è lecito: e tuttavia anche questa massima può in particolarissimi casi essere condannabile. In certi casi anzi una generalizzazione grossolana distruggerebbe il senso e il valore morale dell'atto: come, per esempio, nel caso della ribellione individuale, per motivi morali, alla legge positiva. Altro è quindi generalizzare una massima, altro universalizzarla, cioè considerarla *sub specie aeternitatis*, nel suo valore per la realtà universale, nel suo rapporto con l'ordine formale assoluto. Anche l'atto più individuale ed unico può avere, senza essere generalizzabile, un valore universale, può essere una legge della realtà. La generalizzazione non è che un aiuto al giudizio: generalizzare una massima vuol dire sottrarla, per astrazione, all'influenza delle tendenze e dei preconcetti personali, considerarla sotto un aspetto, dal quale è più facile un giudizio di valore obbiettivo. Questo vuol dire anche, nella maggior parte dei casi, spogliarla delle circostanze subbiettive che la individuano, ridurla in una forma generale che comprende, approssimativamente, tutti i casi concreti: ma non è in questo che risiede la vera e propria universalizzazione che sola decide, secondo Kant, del valore morale d'una massima (1).

17. Poichè l'intelligibile puro non è dato a noi se non come forma del sensibile, esso non può costituire un ordine morale concreto, una vita morale se non subsumendo sotto di sè, come materia, l'elemento sensibile: l'ordine che ne risulta nel sensibile ci dà la rappresentazione simbolica dell'archetipo intelligibile. È quindi perfettamente logico che dal principio formale della moralità non si possa ricavare il sistema concreto dei doveri. Ciascuno di questi deve potersi giustificare per la sua subordinazione all'imperativo formale astratto: e ciascuno d'essi deve essere voluto non per il fine concreto che lo particolarizza, ma perchè concorre a costituire quel regno dei fini che è la più

---

(1) Sull'individualizzazione della legge morale si cfr. K. STERNBERG, Beitr. z. Interpr. d. krit. Ethik, 1912, 23-25.

alta espressione della perfezione intelligibile. Ma non è necessario per questo che ciascuno possa venir derivato quanto alla materia e quanto alla forma dal principio formale: così « le leggi particolari (della natura) concernenti fenomeni empiricamente determinati non possono venir derivate integralmente dalle categorie, benchè nel loro insieme siano subordinate ad esse » (*r. V.* 127). Non è stata mai del resto opinione di Kant, nonostante qualche sua espressione poco felice, che si debba derivare i doveri concreti dall'imperativo categorico. Egli riconosce che la morale applicata ha bisogno di principî empirici e psicologici (*r. V.* 77, *pr. V.* 8); e se anche da principio ha considerato questa parte della morale come appartenente più propriamente all'antropologia (*Grundl.* 388), il suo contenuto è passato più tardi nella metafisica dei costumi. « Noi dovremo spesso prendere per oggetto la natura particolare dell'uomo, che è nota solo per esperienza, per mostrare in essa le conseguenze che si possono trarre dai principî morali generali: senza che perciò si detragga alla purezza di questi ultimi o se ne metta in dubbio l'origine aprioristica » (*Met. d. Sitt.* 216). Il fatto che la materia sensibile della legge morale è tolta, com'è inevitabile, dall'esperienza, non detrae perciò punto alla purezza del dovere. Ciò che in ogni singolo caso è veramente dovere non appartiene all'elemento empirico; ogni dovere particolare non fa che esprimere in condizioni empiriche diverse un'unica legge che è una forma intelligibile assoluta, indipendente in se stessa da qualunque condizione empirica (1).

18. È innegabile che questa interpretazione avvicina singolarmente il principio kantiano al principio della morale wolfiana, del quale già Kant aveva riconosciuto il carattere formale (2). Wolff aveva riposto il principio morale nella perfezione:

---

(1) HOFFBAUER. o. c., 340 ss.

(2) Untersuch. üb. die Deutl. d. Grunds. d. nat. Theol. u. d. Moral., 299. L'analogia è stata, del resto, spesso rilevata, come p. es. dall'HOFFBRAUER, o. c. 84 ss., dallo SNELL, Menon (1789) 229 ss. Onde i numerosi tentativi di conciliazione fatti in sul primo apparire della morale kantiana; v. p. es. SCHELLE, üb. den Grund d. Sittlichkeit, 1791 (nel vol. III dell'Hausius).

e la perfezione umana consiste nell'accordo di tutte le azioni libere con sè e con l'ordine universale (*Phil. pract. univ.*, II, § 9): la perfezione è in genere la armonia nell'unità (*Ontol.* § 503). Quindi la vita umana è perfetta quando vi è un tale accordo nelle azioni « *ut nihil in iis deprehendatur quod contradicat aliis: quo ipso nascitur per totam vitam actionum systema in quo actiones omnes ita inter se sunt connexae ut unius ex aliis ratio reddi possit: quemadmodum veritates in systemate a se invicem dependent* » (*Phil. pract.* I, § 114) (1). Con quest'armonia l'uomo rispecchia in sè ed in certo modo imita l'unità che dalla sapienza e dalla bontà divina procede nella natura delle cose: « *homo igitur imitatur Naturam dum operam dat ut actiones ipsius omnes tum inter se tum cum fine ultimo connectantur. Et ita nascitur pulcherrima analogia inter vitam hominis moralem quam ex voluntate Dei vivere debet et quasi vitam Naturae eidem voluntati conformem* » (ib. II § 74). Siccome la perfezione propria non può esser raggiunta che per via della cooperazione collettiva, così l'uomo deve tendere alla perfezione di sè e degli altri (ib. I § 221). Con la perfezione poi è connessa necessariamente la felicità: « *cum perfectione sui felicitas necessario cohaeret* » (ib. II § 50). Onde l'importanza che Wolff concede nella morale al sentimento; il quale, se spesso impedisce la visione chiara dell'armonia totale della vita, « *in dominio perfecto* » concorre con la ragione alla sua maggior perfezione (ib. II § 572).

Rimane però sempre la differenza capitale che la perfezione wolfiana è qualche cosa di empirico, perchè anche la realtà soprasensibile è da lui posta come una realtà data obbiettivamente al pensiero e perciò pensata, secondo Kant, con elementi empirici: l'unità formale è quindi più apparente che reale e la perfezione si riduce in realtà a quell'aggregato di beni esteriori ed interiori che si comprende comunemente col nome generico di felicità (*pr. V.* 41). Di qui la rapida degenerazione, nei suoi seguaci, del suo principio in un superficiale eudemonismo (2);

---

(1) Obbiezioni analoghe a quelle mosse contro il principio kantiano erano già state opposte anche al Wolff; v. ib. II, § 1.

(2) Vedi p. es. FEDER, Lehrb. d. prakt. Philos., 1781; I. C. HENNINGS, Sittenlehre d. Vernunft, 1782; A. SCHELLE, Prakt. Philosophie, 1785.

e quella mescolanza di principî razionali e di principî sensibili, che Kant critica così acerbamente nella sua Fondazione (*Grundl.* 388, 390, 410, 426, *pr. V.* 24). Kant invece distingue recisamente il mondo sensibile e l'intelligibile come due diversi gradi di realtà e considera l'unità formale della legge come una forma procedente da quel mondo intelligibile, « intorno al quale tuttavia non sappiamo nulla di più » (*Grundl.* 451, 457). Onde la sua separazione recisa del sentimento dalla ragione, della felicità dalla moralità e la possibilità d'un imperativo categorico non condizionato da alcun elemento empirico.

19. Con quest'origine trascendente della legge morale è strettamente connesso il suo carattere formale: la distinzione di materia e di forma è inseparabile dalla distinzione di gradi nella realtà. La partecipazione d'una forma non è che la partecipazione iniziale d'una realtà più alta: la realtà inferiore si dispiega come apparenza intorno ad un io più profondo, che a quella si oppone come il dover essere al semplice essere. Ed è appunto sotto questo aspetto che il principio formale, tanto nella conoscenza quanto nell'azione, può imporsi *a priori* alla coscienza come una necessità alla quale essa non può senza cotraddizione ribellarsi.

L'introdurre unità ed armonia nel nostro sapere per mezzo dei principî formali dell'intelletto è un'esigenza che esprime la natura più profonda dello stesso spirito conoscente: quindi essa è già effettivamente implicata anche dalla più elementare attività dello spirito in quanto conosce, dubita o nega. Così ogni volontà, che deliberatamente accetti o respinga una data linea di condotta, stabilisce una subordinazione di valori, costituisce la affermazione d'una natura razionale: come potrebbe quindi essa chiedersi ancora se debba o non riconoscere il principio formale della moralità dal momento che, questo negato, è implicitamente negata ogni subordinazione di valori, ogni dovere o non dovere? Nell'atto stesso che la volontà razionale si afferma, la sua stessa natura la costringe a cercare la perfezione sua nella sua razionalità interiore, nella sua unità: nè essa può sottrarvisi senza negare la natura sua e così quell'atto stesso di deliberata volontà per il quale essa reputa razionale appunto il sottrarsi. La forma rappresenta inizialmente una realtà che trascende quella realtà

che serva ad essa di materia, onde raccoglie in una forma superiore di realtà tutte le possibili manifestazioni della realtà inferiore, è la totalità assoluta di questa realtà. Si comprende perciò come la negazione della forma introduca una contraddizione della realtà con sè stessa: e come l'esigenza formale, sebbene apparentemente in sè astratta e vuota, rappresenti il fine ultimo di ogni attività e la condizione indeclinabile del suo valore. Qui la forma si identifica con l'attività più alta dello spirito, anzi non è sostanzialmente altro che lo spirito, la ragione: quindi è presente in ogni atto dello spirito razionale, il quale non può rinnegarla senza rinnegare simultaneamente sè stesso.

20. Se il valore assoluto, al quale in definitiva si riferiscono come al loro criterio supremo tutti i valori subordinati, può essere soltanto un'attività formale dello spirito, vale a dire ciò che lo spirito vive e costruisce in quanto è, nel seno d'una vita inferiore, la attività preformatrice d'un'esistenza superiore, che tuttavia non può mai determinare la prima altrimenti che come un ordine formale ad essa imposto, è naturale che esso non possa mai costituire una cosa, un dato, una realtà separabile dall'attività del soggetto razionale. Quando questo bene obbiettivo è posto in alcunchè di sensibile, si ricade apertamente nella concezione che fa servire la ragione solo di strumento alla vita inferiore alla ragione: ma anche quando si fa consistere questo bene in alcunchè di conforme alla ragione (p. es. la volontà divina), si pone come dato e conoscibile un ordine che in sè stesso è a noi inaccessibile; onde non è meraviglia che, come avviene nella conoscenza, quando questa si arroga di determinare l'intelligibile, esso si degradi realmente in un dato sensibile o almeno si ponga di fronte a noi nello stesso rapporto in cui sta ciò che ci è realmente « dato » (l'ordine sensibile), diventi un bene sensibile, egoistico, empiricamente determinabile e perciò relativo. Un preteso ordine razionale dato è infatti per ciò stesso che è « dato » un ordine superato, qualche cosa che si contrappone alla volontà razionale come un limite cieco ed irrazionale: la razionalità è inseparabile dalla vita della ragione. Di fronte ad esso la nostra ragione si ostina ancora sempre alla ricerca d'un perchè, e se un perchè si trova, si è posto al di là della legge suprema una ragione di volerla, una ulteriore legge

suprema (*Grundl.* 432) : in ogni caso l'imperativo morale si converte nella necessità d'agire per un certo interesse e sono tolte così con la autonomia della ragione la moralità e la libertà (*Grundl.* 432-3, 441, 444; *pr. V.* 23 ss., 64, 109 e spec. 146 ss.). « Quando un oggetto od il nostro rapporto con esso costituisce il fondamento ultimo dell'atto volontario, questo non appartiene più a sè stesso. A questo riguardo stanno sulla stessa linea Dio e la bellezza dei corpi terreni, la scienza e lo champagne : sono tutti valori esterni all'anima appartenenti ad un ordine reale od ideale nel quale stanno per sè, non per volontà nostra, e che perciò tolgono a questa, appena la muovono, la libertà » (1). L'azione morale diventa allora uno strumento del fine a cui è diretta; allora non abbiamo più una formula d'obbligazione morale, bensì di abilità problematica (*Untersuch.* 299, *Grundl.* 441).

21. Il concetto d'un'azione formale dell'intelligibile è quindi ben diverso da quello dell'azione che potrebbe esercitare sulla volontà razionale la conoscenza dell'intelligibile nella sua essenza e nelle sue leggi : conoscenza che sarebbe incompatibile con la moralità (*pr.* V. 146-8). A buon diritto ogni morale non formale è da Kant accomunata nella condanna con la morale empirica : l'argomento di Kant contro la morale materiale, se non è irreprensibile nella forma, è nella sostanza inconfutabile. Morale materiale è, nel concetto di Kant, ogni morale che fa precedere al concetto di legge quello di oggetto, di « bene ». « Dire che una morale materiale è possibile è dire che si può scoprire il fine al quale tende per l'essenza sua la natura umana e la via che permetterebbe di giungere o che almeno ci avvicinerebbe ad esso : è dire quindi che si può col ragionare determinare la natura del bene e concludere il dovere ». Ora una morale materiale non è possibile, secondo Kant, per ciò che la legge morale deve essere universale e necessaria, mentre la volontà nostra non può essere legata ad un oggetto che per via della sensibilità, per il piacere ed il dolore, i quali sono fatti accidentali e subbiettivi, noti solo *a posteriori* e perciò incapaci di dare origine ad una legge universale e necessaria (*pr. V.* 21

(1) SIMMEL, Kant, 82.

ss., 33, 58, 63 ss.). A ciò si è giustamente osservato che anche nell'attività sensibile noi non tendiamo mai realmente al piacere: l'attività mira essenzialmente alla soddisfazione di bisogni, di tendenze ed il piacere non è il fine, ma il concomitante dell'attività che raggiunge il suo fine (1). Ma in fondo questo non colpisce il punto essenziale dell'argomentazione kantiana: con la quale Kant ha voluto in sostanza dire che, dato come fine supremo un oggetto distinto dalla mia volontà razionale, il rapporto tra questo fine e la mia volontà non può mai essere una necessità razionale; è sempre una tendenza, un interesse, una soggezione arbitraria, in quanto, anche se apparentemente diretta verso un fine soprasensibile, non è infine giustificabile che per mezzo di un'inclinazione e quindi costituisce sempre un interesse patologico. In altre parole da ciò che è non si potrà dedurre mai ciò che deve essere; la nostra volontà razionale non può avere un oggetto ad essa esteriore, perchè l'oggetto suo vero trascende la conoscenza e perciò ogni volta che le si pone un oggetto, le si propone in realtà un oggetto della volontà sensibile e si trasforma l'imperativo incondizionato del dovere in un consiglio di saggezza pratica.

22. Il carattere trascendente del fine dell'attività morale ci spiega per ultimo l'indifferenza della volontà morale in rapporto ai risultati materiali delle nostre azioni (*Grundl.* 394). Se la forma inizia una realtà superiore, un ordine intelligibile che si realizza già nella stessa nostra volontà morale, che cosa importa ancora il lato esteriore delle nostre azioni, la nostra vita sensibile? Certamente, data la natura dell'essere nostro, la possibilità della vita morale presuppone la presenza di tendenze sensibili; anche Kant riconosce che le condizioni empiriche possono aver valore per la preparazione della vita morale (*pr. V.* 152). Di più conviene ricordare che la perfezione morale non è la conquista d'un momento: essa non è un atto unico, ma la creazione progressiva d'un mondo, la quale si dispiega dinanzi a noi come un compito infinito (*pr. V.* 32-33, 122 ss.). Ma la possibilità della partecipazione alla vita morale è già data con

---

(1) CRESSON, La morale de Kant, 141, ss.

la ragione; quando la legge si è rivelata alla coscienza, il suo adempimento non dipende più da alcuna circostanza esteriore. Perciò la volontà morale realizza il suo fine appena posta: essa ci introduce in un mondo di interiorità pura, rispetto al quale tutte le grandezze materiali si risolvono in un'apparenza indifferente. Soltanto per questo la legge morale può essere veramente universale: perchè seguirla è sempre in potere di ciascuno e da questo punto di vista volere è veramente potere (*pr. V.* 62-63).

23. La filosofia di Kant acquista così, come rettamente è stato avvertito (1), un carattere metafisico religioso e si accosta al platonismo. L'uomo appartiene a due mondi, al sensibile ed all'intelligibile: la vita sensibile non è che la parvenza della vita intelligibile, che è la vita vera e più alta, ma nella condizione umana, inaccessibile alla conoscenza: appartenere a questa vita soprasensibile già nel seno dell'esistenza sensibile, far convergere verso di essa le tendenze sensibili — ecco la vera moralità. Certo noi non possiamo apprendere nulla di più intorno all'intelligibile; perciò appunto non possiamo dare un contenuto materiale alla legge ed all'ordine morale. Ma la ragione non solo ci conduce, almeno negativamente, nella conoscenza alla posizione dell'intelligibile; ma ci permette anche di rappresentarci in qualche modo l'intelligibile nel sensibile, di dare alla forma intelligibile una materia sensibile in modo da raffigurare simbolicamente lo stesso ordine intelligibile. Accanto alla conoscenza vera e propria essa suscita in noi la fede filosofica che è la facoltà di presentire e raffigurare con piena coscienza negli ordini medesimi della conoscenza empirica, senza turbarli, l'ordine superiore della realtà morale. Il merito essenziale di Kant è appunto in questo: nell'avere posto il centro di gravità della morale nel trascendente senza aver bisogno per questo di affidarsi a dubbie e pericolose speculazioni trascendenti. Egli ci preserva così tanto dall'empirismo, che non vede come la realtà data, lungi dal costituire l'essere unico e definitivo, non abbia altro

(1) PAULSEN, o. p., 328; VIDARI, Il moralismo di Kant, Riv. Filos., 1906, 501.

compito che di rinviarci, per mezzo dei suoi elementi formali, ad una realtà più profonda; quanto dal soprannaturalismo volgare, che trasferisce in questa realtà superiore elementi e condizioni che fuori dell'ordine sensibile non hanno più alcun senso (*pr. V.* 70-71). Ma un tal punto di vista è inseparabile dal concetto del carattere puramente formale della legge: concetto che perciò non solo non conduce, come generalmente si asserisce e si crede, a contraddizioni e difficoltà insolubili, ma anzi conserva ancora oggi di fronte alla speculazione odierna tutto il suo valore.

E. Kant
nel secondo centenario dalla sua nascita *.

Il vanto che Kant si attribuisce spesso di avere eretto la sua filosofia critica arbitra, anzi trionfatrice nella controversia secolare fra dogmatismo e scetticismo, corrisponde abbastanza bene alla realtà delle cose: il merito suo, più che nell'averci dato un sistema filosofico completo e definitivo, sta nell'aver eliminato per sempre forme e posizioni del problema filosofico, che da secoli davano origine a controversie vane quanto insolubili. Fin dagli inizi del pensiero noi vediamo infatti disegnarsi nella storia della filosofia due correnti opposte ed inseparabili. La prima è quella che potremmo dire la corrente metafisica, platonica; è la filosofia che ha la maggiore affinità con le religioni, dalle quali del resto deriva, e delle quali è stata anche, in certe età, l'ancella: i suoi oggetti non sono tanto le realtà visibili che costituiscono il mondo, quanto le realtà invisibili che si rivelano soltanto al pensiero: Dio, l'anima, la libertà. Questo mondo di esseri soprasensibili è il mondo più vero e sostanziale: anche noi vi apparteniamo per la parte più nobile dell'essere nostro e dobbiamo in esso cercare il fine ultimo della nostra vita.

(*) Discorso commemorativo tenuto al Circolo Filologico Milanese il 4 maggio 1924.

Questo indirizzo filosofico è senza dubbio in accordo con le nostre aspirazioni più alte: ad esso dobbiamo i sogni più belli che lo spirito umano abbia sognato sul mistero delle cose. Ma questi sogni non sembrano essere veramente, se noi li analizziamo a fondo, che veri e proprii sogni. Se noi scrutiamo i grandi sistemi filosofici, noi dobbiamo riconoscere che essi rassomigliano piuttosto a grandiose immaginazioni poetiche che non a costruzioni logiche. Essi partono, è vero, da nozioni chiare ed evidenti, ma per risalire ben tosto, senza una legittimazione logica sufficiente, alle affermazioni più ardite intorno a cose e ad esseri, circa i quali non abbiamo nessuna esperienza e perciò nessun mezzo di controllo. E il dubbio è tanto più giustificato in quanto nessuno di questi sistemi così faticosamente costruiti riesce ad affermarsi stabilmente: ad essi subito si oppongono e subentrano altri sistemi, destinati, alla lor volta, alla stessa sorte. Di più essi ci danno in molte parti l'impressione che il filosofo si affatichi intorno a questioni insolubili: il mondo è creato od increato? Come ha luogo l'unione dell'anima e del corpo? Come si concilia l'esistenza di Dio con la libertà dell'uomo? E con l'esistenza del male? Ma, ciò che è più grave, queste dottrine in più d'un punto si mettono in contraddizione con l'esperienza. Noi vediamo che le scienze, di mano in mano che progrediscono, rigettano nel regno delle favole molte delle loro affermazioni: sì che finiscono per screditarne le pretese, i metodi, i problemi e quasi per darli in pasto al ridicolo come un'aberrazione dello spirito.

Quindi non è meraviglia se contemporaneamente a questo indirizzo vediamo svolgersi, come un accompagnamento necessario, un indirizzo opposto quello che potremmo dire positivo, naturalistico, scettico. Quest'indirizzo sorge, si può dire, ad un tempo con la scienza; anzi non appare da principio che come una continuazione dell'opera della scienza. Quindi sembra partecipare anch'esso della solidità della stessa ed opporre con giusto orgoglio ai sogni della metafisica una filosofia veramente scientifica, fondata sul sicuro terreno dell'esperienza.

Ma anche questo si rivela, a breve andare, come un'illusione. Una critica sagace non tarda a scoprire che anche qui l'esperienza è fatta servire a conclusioni arbitrarie con gli stessi metodi della metafisica: il materialismo è anch'esso una meta-

fisica e per di più una metafisica grossolana e puerile. Si aggiunga ancora che l'analisi dei principii e dei metodi della scienza finisce per condurre a questa constatazione: che gli stessi principii fondamentali della scienza non sono realmente fondati sull'esperienza, ma sembrano presupposti arbitrarii diretti solo a rendere possibile la concatenazione delle esperienze. La scienza conserva così il suo valore pratico, ma perde ogni valore teoretico: ed allora come si può parlare d'una filosofia scientifica? Sembra allora che lo spirito non possa trovare rifugio se non in uno scetticismo radicale: ma anche questa non è una soluzione, perchè, per giudicare che nulla si sa, si deve pur possedere un criterio per giudicare del valore del sapere. Quindi nè l'uno nè l'altro punto di visto è definitivo: lo spirito umano sembra condannato ad oscillare in perpetuo fra l'uno e l'altro senza speranza alcuna.

* * *

Nell'età kantiana questa contraddizione si era venuta facendo sempre più insopportabile. Da una parte la filosofia, seguendo le tendenze razionalistiche del tempo, non era riuscita che a mettere meglio in luce la vanità del suo compito: le sue costruzioni superficiali ed arbitrarie erano cadute nel più completo discredito. Dall'altra la filosofia empirica e scettica aveva scalzato senza rimedio, con le basi della metafisica, anche quelle del sapere: e sembrava così aprire la via ad uno scetticismo universale in cui dovevano naufragare e la religione e la morale e la filosofia. Come da una parte rinunziare alle aspirazioni ed alle credenze più radicate e più profonde del nostro spirito? E come d'altra parte negare le conclusioni inesorabili della scienza e della critica?

Mai forse lo spirito umano si era trovato dinanzi ad una contraddizione così grave e così vitale. E mai lo spirito umano risalì con tanta forza alle più remote origini dell'essere suo per cercarvi la soluzione d'un problema che il pensiero aveva da secoli chiesto invano alle cose. Kant nella lunga evoluzione filosofica che antecede la composizione della Critica della ragion pura, aveva attraversato e vissuto queste posizioni oppo-

ste: la sua soluzione critica le supera e le riconcilia in un punto di vista superiore. Quale è questo punto di vista?

Kant parte nella sua ricerca da un fatto che egli considera come indiscutibile: questo fatto è la verità della scienza. Si può dubitare della filosofia, ma chi dubiterà della matematica o della fisica? Tuttavia è certo — in questo gli scettici hanno ragione — che i principii più essenziali della scienza non provengono dall'esperienza: nessuno crederà per es. che le leggi matematiche siano ricavate da esperienze. E nelle stesse scienze sperimentali vi sono elementi, che gli analizzatori più positivi dell'esperienza hanno riconosciuto non derivare dall'esperienza. Come è possibile allora che la scienza abbia un valore obbiettivo? Quest'affermazione non può essere mantenuta, secondo Kant, se non col riformare il nostro concetto del conoscere: ed è appunto a questo nuovo concetto del conoscere che si riattacca la riforma kantiana della filosofia.

Tutti conosciamo o crediamo di conoscere qualche cosa: ma pochi hanno meditato su ciò che vuol dire conoscere e saprebbero dire che cosa esso implica. Il concetto che il pensiero comune ha del conoscere è questo: che esso è un rispecchiare, un raccogliere passivamente in noi una realtà presente fuori di noi, che apparirebbe così anche ad esseri diversi da noi, perchè è così in sè stessa, indipendentemente dagli esseri che la conoscono. Il centro di gravità è, secondo questo modo di vedere, nelle cose: la nostra conoscenza si modella su di esse e ne deriva. Ora che il conoscere non sia un fatto così semplice e che lo spirito conoscente concorra per qualche cosa nella costituzione della sua esperienza ce lo hanno detto anche gli scettici antichi: e questo è un primo avvertimento che i concetti di conoscenza, esperienza, realtà e simili non debbono venir accolti così senz'altro dal pensiero comune. Ma il concetto kantiano va ben oltre. Secondo Kant l'analisi della nostra conoscenza ci rivela questo singolare fatto: che quella rigorosa obbiettività, quella validità assoluta che caratterizzano ai nostri occhi l'esperienza e la scienza, non sono prodotte in noi dai sensi, ma ci vengono appunto da quei principii generali, i quali sono come la trama dell'esperienza e della scienza ed hanno l'origine loro nelle leggi costituitive del nostro spirito. A questo proposito Kant rileva che ciò che ha rinnovato nell'età moderna le scienze

fisiche non è stato tanto l'esperimento quanto la riforma geniale del metodo: l'aver cioè riconosciuto che l'ufficio dello scienziato non è solo nel ricevere dalla natura passivamente i suoi insegnamenti, ma anche e più nell'ordinare il materiale così ricevuto secondo principii posti dallo spirito stesso. Il merito di Kant sta nell'avere generalizzato e portato a chiara coscienza questo principio: che a costituire il mondo della nostra esperienza non entrano solo i dati del senso, ma anche elementi che hanno la loro origine nello spirito umano e che non sono elementi accidentali, ma leggi necessarie procedenti dalla costituzione essenziale del nostro spirito. Così per una rivoluzione analoga a quella di Copernico il centro di gravità è trasportato dalle cose nello spirito: non sono le cose immobili, esterne, per sè stanti che ci impongono la loro immagine, ma è il nostro spirito che secondo le leggi sue più essenziali dà al mondo delle cose quella forma e quella costituzione per cui ci appare una realtà obbiettiva governata da leggi. E così è risolta la prima questione che Kant si è proposto circa la possibilità della matematica e della scienza. Esse sono possibili come sapere obbiettivo ed assolutamente valido perchè i principii essenziali che inquadrano il sapere e gli danno il carattere dell'obbiettività e della necessità derivano dalla natura del nostro spirito conoscente in ciò che esso ha di essenziale e di comune a tutti gli uomini.

* * *

Prima conseguenza di questo nuovo concetto del conoscere è, in Kant, una concezione della realtà decisamente idealistica. Bene avevano già *ab antico* i più grandi intelletti pensato che il fondamento della realtà deve essere in qualche cosa di ideale: in fondo la teoria tradizionale che considera il mondo esteriore come una creazione di Dio, cioè dello spirito, è un modo di esprimere questa verità. Ma lo stesso ricorso al concetto della creazione, cioè dell'incomprensibile, mostra che l'esistenza del mondo materiale era per la filosofia idealistica un problema insoluto ed un mistero. In appresso l'analisi dei filosofi empirici aveva, anche prima di Kant, condotto a vedere chiaramente che tutto ciò che noi diciamo esperienza, realtà, cose, è costruito con i materiali del nostro sentire e del nostro

conoscere. Ma questa conclusione sembra dover condurre alla paradossale conseguenza che il mondo è per ciascuno soltanto una fantasmagoria, un'allucinazione personale: come è allora possibile parlare ancora di valore obbiettivo della scienza? Questa è la causa per la quale Kant, creatore del moderno idealismo ci dà nella Critica una confutazione dell'idealismo e si mostra corrucciato contro coloro che confondono la sua dottrina con l'idealismo dei suoi precursori. Anch'egli parte dalla stessa constatazione che il mondo è costituito dai materiali che ci danno le nostre attività conoscitive: ma non per questo, dice Kant, deve la filosofia vedere nel mondo sensibile solo un'immaginazione subbiettiva. Il mondo non è una costruzione del soggetto personale, ma dello spirito umano in genere: è il mondo dell'esperienza umana, la realtà tale quale deve necessariamente apparire allo spirito umano. Quest'affermazione vuol dire in primo luogo che il mondo è realtà, non allucinazione dei sensi; che è la traduzione d' un originale a noi inaccessibile: traduzione che necessariamente dà a questo originale una forma tutta sua, ma che in qualche modo lo rende a noi e dalla relazione con questo originale riceve realtà, senso e valore. In secondo luogo vuol dire che questa traduzione non è una traduzione personale, ma fondata sulle leggi universali, immanenti a tutti gli spiriti umani: perciò essa costituisce non un'apparenza soggettiva, ma un'esperienza comune a tutti gli uomini, il mondo della realtà umana. Ed allora si capisce come in un mondo, che pure è soltanto la nostra esperienza, siano possibili la conoscenza dell'esperienza e la scienza. Questo mondo dell'esperienza umana è retto da leggi, modellato da forme che sono le stesse leggi costitutive del nostro spirito: soltanto ciò che è costruito secondo queste leggi universali dello spirito vale come realtà, esperienza obbiettiva, verità: l'errore, l'illusione nasce da ciò che è soltanto soggettivo, individuale e non si conforma alle leggi obbiettive dello spirito.

Uno dei punti più popolari e nello stesso tempo più difficili e più fraintesi di questa dottrina kantiana dell'idealità del mondo è quello che si riferisce al tempo ed allo spazio: che sono, secondo Kant, le forme più elementari della conoscenza umana, le forme in cui deve necessariamente presentarsi alla coscienza ogni realtà per diventare esperienza umana. Che,

per esempio, questo grande spazio nel quale noi ci moviamo come dei punti impercettibili non sia un recipiente nel senso comune della parola appare già da questo: che quando fossero tolti tutti gli esseri che esso contiene, sparirebbe anche il recipiente. Ma nemmeno Kant ha voluto con la sua teoria insegnare che tutto questo grande spazio sia solo nel soggetto che lo percepisce: e cioè che l'io singolo o peggio il suo cervello, che è anch'esso in un punto dello spazio, contenga in sè tutto lo spazio. Vero è questo: che quando noi contempliamo un oggetto nello spazio, ciò che noi riceviamo passivamente dai sensi è solo una somma di punti sentiti: la quale diventa un oggetto esteso solo in quanto questi punti vengono dallo spirito riuniti in una forma spaziale. Ma questa forma non è un'illusione od un arbitrio dell'individuo! Essa è una legge coestensiva a tutti gli spiriti conoscenti. Perciò quando io dico di essere nello spazio, il senso della mia proposizione è questo: io sono un momento, un punto d'un'attività spirituale universale, che traduce la realtà in una visione spaziale secondo leggi comuni a tutti gli spiriti. Io sono senza dubbio parte d'una realtà più vasta: ma questa realtà non può essere da me appresa che nella forma umana dello spazio.

Noi possiamo esprimere il principio idealistico anche in un'altra forma: e dire che questo mondo ha una realtà puramente fenomenica. Se la realtà nostra è il mondo dell'esperienza umana, condizionato dall'attività dello spirito umano, è abbastanza evidente che sarebbe assurdo porre questo mondo come esistente indipendentemente dallo spirito umano. Che vi sia una realtà indipendente dal conoscere umano Kant non dubita: ma questa non può essere appresa in quelle forme che sono soltanto umane, non può essere la realtà temporale e spaziale: perchè appunto questa forma temporale e spaziale è caratteristicamente umana, è il linguaggio in cui si esprime necessariamente per noi la realtà delle cose.

Da questa netta posizione del principio idealistico discende per Kant un'altra e non meno grave conseguenza: che cioè il solo mondo che possiamo conoscere è il mondo della nostra esperienza. La parola conoscere non può avere per noi che un senso solo: ordinare, inquadrare le nostre impressioni sensibili nelle forme del tempo, dello spazio e nelle altre leggi che

costituiscono l'intelletto umano: un conoscere altro da questo noi non sappiamo che cosa voglia dire. Perciò nessun conoscere senza impressioni, nessun conoscere senza la forma temporale e spaziale, nessun conoscere fuori delle leggi intellettive. Perciò tutto quello che noi possiamo conoscere e fare oggetto di scienza deve appartenere a questo mondo sensibile o come realtà sensibile o come astrazione da essa derivata: noi non abbiamo nè possiamo avere conoscenza di ciò che non entra in questo campo. Essere reale vuol dire essere nel tempo e nello spazio ovvero derivare come astrazione da qualche cosa che è nel tempo e nello spazio. Kant non dice con questo che nulla esiste se non ciò che è nel tempo e nello spazio: anzi noi sappiamo che tutto quello che è nel tempo e nello spazio è soltanto fenomeno condizionato dalla natura del nostro spirito. Ma appunto per questo esso è anche la sola forma di realtà che il nostro spirito possa obbiettivamente conoscere. Così ciò che fa parte del mondo che noi conosciamo deve senza eccezione possibile obbedire alle leggi del nostro intelletto, che hanno la loro più rigorosa espressione nei principii della concatenazione scientifica. Noi conosciamo soltanto il mondo dell'esperienza umana: e questo è nella sua perfetta espressione quel mondo concatenato secondo cause e secondo leggi che ci rivela la scienza.

* * *

Nessun filosofo mai ha con tanto vigore fondato ed assicurato l'opera della scienza escludendone rigorosamente ogni problema trascendente come ogni ricorso a fattori ed interventi soprannaturali. Perciò si comprende come l'opera di Kant abbia potuto essere interpretata come una pura propedeutica alla scienza: interpretazione che riceve una certa verisimiglianza anche dal contenuto dell'ultima parte della «Critica», la Dialettica; la quale comprende, com'è ben noto, una critica radicale dei risultati e dei metodi della metafisica. Ma in realtà questo esame mira a ben altro che ad un risultato puramente negativo: perchè se la metafisica fosse soltanto un'aberrazione dello spirito, come mai, dice Kant, potremmo spiegarci che

essa persiste così tenacemente e rigermoglia, ogni volta che viene recisa, sempre più vigorosa?

Vi deve quindi essere nella natura stessa del nostro conoscere una secreta ragione di questa costanza del pensiero umano a voler penetrare al di là di questa realtà che conosciamo. Il lungo ed intricato esame, che Kant dedica nella « Critica » ai principii del conoscere, lo conduce a questa conclusione: che essi ci danno delle conoscenze reali soltanto nell'ambito dell'esperienza; ma che nello stesso tempo, portati alle loro conclusioni ultime, ci costringono a riconoscere che il mondo dell'esperienza è la traduzione umana d'una realtà razionale, non soggetta alle condizioni dello spazio e del tempo. Senza dubbio noi non possiamo più avere nessuna conoscenza vera e propria di questa realtà: anzi l'affermazione stessa della sua esistenza è soltanto, come Kant dice, l'affermazione d'un'esigenza: ma in ogni modo noi dobbiamo riconoscere che possiamo dare senso e realtà a questo nostro mondo, soltanto se pensiamo come fondamento dell'essere suo una realtà soprasensibile, che noi possiamo solo impropriamente designare ed esprimere.

Non deve quindi più farci meraviglia che il pensiero umano abbia in ogni tempo cercato di elevarsi verso questo mondo sovrumano: e che, abbandonandosi più al desiderio ed alla fantasia che alla fredda ragione critica, lo abbia raffigurato con immagini e concetti che hanno un senso soltanto nel mondo dell'esperienza: in questa necessità di una figurazione empirica hanno avuto la loro origine i miti e i dogmi delle religioni, come i sistemi della metafisica.

Però questa spiegazione non è ancora una giustificazione: se noi non possiamo nulla conoscere di questo mondo soprasensibile, perchè non ci chiuderemo in questa realtà umana, dove sono le nostre gioie e i nostri dolori, abbandonando ogni preoccupazione di ciò che vi può essere al di là di essa?

2) Qui noi passiamo al secondo punto essenziale della dottrina kantiana. Kant riconosce che la ragione ci rinvia ad un al di là, ma non è in grado di farcelo conoscere: e che quando s'illude di poter penetrare in questo campo, si avvolge in errori e contraddizioni inestricabili. Ma se la ragione non può farci conoscere il soprasensibile, essa può bene e con tutta sicurezza dirci come dobbiamo dirigere la nostra condotta per vivere come

cittadini di questo mondo soprasensibile: questo è il senso della legge morale. Se la vera realtà è la realtà razionale, anche l'essere nostro nella sua più vera natura vi appartiene: esso aspira, anche attraverso i veli della natura sensibile, a conoscerla e ad immedesimarsi con essa. La conoscenza non ci conduce che al limite di questo mondo divino: al di là essa manca di una direzione sicura. Tanto più sicura invece è la direzione che la ragione ci dà come sentimento del dovere: qui veramente essa ci introduce, almeno praticamente, nel regno dell'assoluto.

Ora in che consiste questa legge? Kant qui si richiama a quella stessa distinzione fra sensibilità e ragione che abbiamo già incontrato nel campo del conoscere. In primo luogo noi siamo, anche praticamente, esseri soggetti al senso: gli impulsi, i desiderii, i sentimenti che procedono dall'azione delle cose e si riassumono nel desiderio della felicità, costituiscono la nostra natura sensibile pratica. Ma l'uomo normale non può stabilmente arrestarsi in questa sfera che è la sfera dell'animalità soddisfatta: vi è in lui qualche cosa che sente questa dipendenza dalle cose come una servitù dolorosa ed umiliante: nella legge morale parla al nostro spirito la voce del nostro essere che aspira a liberarsi dal suo asservimento ad una natura inferiore e non veramente nostra, che vuole superare definitivamente il regno delle realtà sensibili e vivere come la sua natura lo esige. Ma in qual modo possiamo comportarci come esseri razionali noi, che siamo esseri sensibili ed immersi in un mondo sensibile? Noi ci comportiamo come esseri razionali, dice Kant, quando, pure vivendo ed operando in questa realtà sensibile, non prendiamo direttamente nessuna cosa sensibile come fine per sè stessa, ma ci proponiamo di seguire nei nostri rapporti con le cose una direzione tale che la nostra volontà possa armonizzarsi in un tutto coerente con le altre volontà razionali; in altre parole, operiamo come esseri razionali e liberi quando conformiamo la nostra volontà all'unità di tutte le volontà buone, quando realizziamo per parte nostra quell'unità e quell'armonia degli spiriti di cui abbiamo nella voce della coscienza il presentimento e la rivelazione pratica. Il dovere non è quindi legato a nessun'azione particolare: non vi sono azioni buone, ma solo volontà buone; di tutte le cose buone che

sono sotto il cielo (ricordiamo le parole memorabili di Kant) una cosa sola può dirsi veramente buona ed è la volontà buona.

Con questo concetto della moralità Kant riconciliava e superava nel tempo stesso, come già nel problema del conoscere, le soluzioni avverse del dogmatismo e dell'empirismo. Al dogmatismo metafisico, per cui la moralità è l'obbedienza alla volontà di Dio, rivelata a noi nella legge naturale e nella legge positiva, Kant oppone che noi non abbiamo nessuna conoscenza vera e propria di Dio e dei suoi decreti; e che d'altra parte non potremmo fondare quest'obbedienza verso un essere esteriore che sui sentimenti egoistici della speranza e della paura. All'empirismo che cerca l'origine della legge nella simpatia od in altri sentimenti Kant obbietta che il sentimento e il dovere appartengono a due sfere di vita radicalmente diverse; il sentimento appartiene alla nostra natura inferiore, animale; il dovere è spiritualità pura, ragione. Anche qui però in fondo la posizione kantiana era un rinnovamento dell'antica morale metafisica e teologica, della quale Kant rigetta la veste mitologica per ritenerne la verità sostanziale: la legge del dovere, se non è più il decalogo del Dio di Mosè, è bene la voce della natura divina che in ciascuno di noi parla come il nostro essere più vero e più profondo. Di qui la radicale avversione di Kant ad ogni forma di sentimentalismo: di qui la severità e la solennità religiosa della sua morale. Se la legge morale è l'espressione di questa natura divina, è ben naturale che essa ripudii ogni contatto con gli affetti che ci legano a questo mondo inferiore e si affermi nella coscienza come un imperativo inesorabile e sacro. Quindi il dovere è tale solo se è compiuto come dovere: ogni volontà interessata, ogni compiacimento, ogni sentimento anche nobile ne offusca la purezza. Noi dobbiamo compierlo non perchè troviamo un'intima soddisfazione a compierlo, ma perchè è l'espressione d'una volontà sacra, dinanzi alla quale noi dobbiamo piegare la fronte con reverenza.

* * *

Il concetto della moralità come d'una elevazione pratica verso l'assoluto giustifica ora agli occhi di Kant — sebbene con qualche essenziale limitazione — l'antica metafisica. La legge

della coscienza è per noi la sola rivelazione dell'Assoluto: noi, dice Kant, possiamo dare un senso al mondo solo considerando l'uomo che vive sotto la legge morale. Ma la conoscenza è accompagnata naturalmente dall'azione, l'azione dalla conoscenza. Non è allora legittimo che lo spirito nostro si costruisca un'immagine della realtà assoluta, in armonia con questa rivelazione?

Kant non respinge quest'esigenza: ma purchè si ricordi sempre che noi non possiamo conoscere se non il mondo dell'esperienza e che ogni altra vantata conoscenza è un'illusione. Il mondo che sta dinanzi a noi è solo una realtà fenomenica, relativa all'intelletto umano: essa ha il suo fondamento in una realtà razionale pura e perfetta, la quale si rivela a noi praticamente nella legge morale. Nulla vieta quindi che noi cerchiamo di rappresentarci la realtà assoluta sul fondamento della rivelazione morale: purchè si tenga sempre presente che questo può avvenire soltanto per mezzo di una rappresentazione simbolica: vale a dire di una rappresentazione inadeguata che ci è utile per la pratica, ma che noi non dovremo mai considerare come una conoscenza vera e propria. Così noi possiamo rappresentarci il mondo come costituito in sè stesso da un sistema di esseri spirituali, fondato su d' un'unità perfettissima, dalla cui volontà buona tutto procede e tutto dipende; possiamo pensare il mondo come guidato nell'intimo suo da questa volontà: e la nostra vita come una specie di prova salutare che ha al di là della morte il compimento dei suoi destini. Ma non dobbiamo considerare queste nostre rappresentazioni come conoscenze vere ed adeguate e tanto meno opporle alle conclusioni della scienza, che sole sono conoscenze vere ed obbiettive. Il torto dell'antica metafisica è stato appunto questo: di attribuire alle sue costruzioni il valore di conoscenze e di contrastare, alterare o turbare, in pro di questo vano sapere, il vero sapere della scienza. Kant dà a queste rappresentazioni simboliche della realtà assoluta il nome di *fede;* con cui naturalmente vuol designare non una fede dogmatica, ma una fede razionale, un complesso di convinzioni fondate sulle ultime conclusioni della ragione, ma ben conscie di essere la figurazione inadeguata d'una verità che trascende ogni nostra potenza di conoscere.

Le religioni e le rivelazioni storiche sono anch'esse, nella loro parte dogmatica, travestimenti simbolici tradizionali, che hanno la loro ragion d'essere nell'educazione religiosa delle moltitudini. Ciò che in esse è importante non sono i dogmi — che sono puri simboli e variano da religione a religione — ma il contenuto morale che è il solo punto in cui esse si accordino. Il che non vuol dire che la religione si debba ridurre alla morale; ma che la sola rivelazione religiosa che noi abbiamo è la legge morale e che perciò tutte le rappresentazioni con cui e le religioni e le filosofie la circondano e la spiegano hanno per fine primo ed essenziale di svolgere e rafforzare negli uomini la coscienza della legge e la pratica del dovere.

* * *

Io non ho voluto esporre qui in rapido abbozzo le linee fondamentali della concezione kantiana se non per mettere in luce la grandezza e la potenza di questo pensiero; e per mostrare nello stesso tempo quanto sia vivo e vicino a noi e come esso penetri e diriga ancora tutto il movimento del pensiero contemporaneo. Nessuno dei filosofi moderni può sotto questo riguardo essere messo anche lontanamente con lui in paragone. Certo anche Kant è stato un uomo: vi sono nello svolgimento del suo pensiero manchevolezze, incertezze e, sopratutto sotto l'aspetto della forma esteriore, esuberanze di distinzioni e classificazioni sistematiche, che sono la parte mortale della sua dottrina. Questo ha fatto anche sì che la sua filosofia sia stata interpretata in vario modo: i teologi hanno sulla sua fede morale edificato una nuova teologia, i filosofi naturalisti hanno eretto la sua parte negativa in sistema e ci hanno dato un Kant scettico e positivista. Ma questo era già accaduto nell'antichità a Socrate: e quante dottrine ed interpretazioni diverse non hanno cercato la loro giustificazione nel Vangelo! Ogni pensiero che si leva verso le regioni eterne presenta sempre, come la realtà, una molteplicità di aspetti ed è facile metterne in luce l'uno piuttosto che l'altro per mezzo d'un'interpretazione unilaterale. Questo vale sopratutto dell'interpretazione scettica, negativa, del pensiero kantiano, che ha avuto in ogni tempo numerosi seguaci e che è stata anche l'aspetto sotto il quale lo videro i suoi

primi avversarii: Kant è stato chiamato da Mendelssohn il grande distruttore: ed anche oggi l'ortodossia lo combatte come il padre del subbiettivismo e dello scetticismo. Ora senza dubbio vi è nel suo pensiero questo aspetto: non si crea e non si rinnova senza distruggere. Ma l'opera sua se noi la consideriamo nel suo complesso, nel suo spirito, è stata essenzialmente opera di ricostruttore e di rinnovatore. Essa si accentra intorno ad una metafisica idealistica che è da lui naturalmente considerata, in accordo con i suoi principii, come una fede personale e perciò traspare dalla sua critica soltanto come un complemento od un presupposto: ma senza questo presupposto non è possibile comprendere nemmeno la critica. Sotto questo rispetto egli è veramente il più grande rinnovatore del platonismo nell'età moderna, il più grande filosofo della civiltà occidentale e cristiana. La sua critica è un poderoso strumento che è stato utilizzato anche dallo scetticismo: ma in realtà è diretto solo contro le rappresentazioni superstiziose della realtà assoluta e mira, attraverso questa negazione, a ricostruire sopra più solide basi una visione morale e religiosa del mondo.

Ciò che Kant ha distrutto ed irremissibilmente distrutto senza ritorno è il dogmatismo metafisico in tutte le sue forme: dogmatismo teologico come dogmatismo materialistico. Però anche questo va inteso con una riserva: altrimenti non potremmo comprendere perchè verso la metà del secolo scorso, cento anni dopo Kant, abbiamo avuto un rifiorimento del materialismo nelle sue forme più grossolane: e perchè intorno a noi possa rifiorire la forma più servile ed antifilosofica del dogmatismo teologico, la filosofia tomistica. Ma nel mondo intellettuale avviene come nel mondo organico: dove accanto alle specie più alte e più perfette organizzate continuano a vivere i rappresentanti delle forme zoologiche più rudi e primitive. Se il dogmatismo teologico e il materialismo possono oggi ancora sussistere, nonostante Kant, ciò è perchè costituiscono tendenze e mentalità personali, chiuse al pensiero vivente, sorrette da sentimenti e tradizioni che non hanno col mondo dell'intelligenza nulla di comune.

Certamente i problemi metafisici e teologici sono ancora oggi i problemi fondamentali del pensiero filosofico: ma dopo la critica kantiana essi non possono più presentarsi a noi nella

loro forma antica. Le discipline metafisiche tradizionali, in cui si divideva ogni trattato di filosofia prima di Kant, l'ontologia, la cosmologia, la psicologia filosofica, la teologia naturale, sono scomparse: a qual filosofo verrebbe oggi ancora in mente di scrivere un trattato di cosmologia o di teologia razionale? E quando scorriamo opere ispirate all'antico indirizzo, come p. es. quelle di Rosmini, noi ci sentiamo come trasportati in un'altra età geologica: noi possiamo ammirarle come monumenti storici, ma il loro spirito è per noi morto per sempre. Questa è la vera causa per cui il dogmatismo teologico vede in Kant il suo più terribile nemico. « Il veleno kantiano » è il titolo dell'opera che un dotto gesuita ha dedicato alla confutazione di Kant; naturalmente senza comprenderlo. Il veleno kantiano, una volta penetrato, non può più permettere di accostarsi ai problemi ultimi con quella semplicità, che accomuna ai nostri occhi la teologia con la mitologia: la pretesa di possedere intorno a Dio, all'anima ed al suo destino un vero e proprio sapere ci appare necessariamente come un'illusione ed una follia. Noi abbiamo nella testimonianza segreta del nostro spirito quanto è necessario per dare alla nostra vita una direzione sicura verso i suoi più alti destini: ed intorno a questa certezza, che sola è essenziale, possiamo tessere una fede personale nutrita di presentimenti e di speranze, fondate sulla ragione: il resto non è che superstizione grossolana, funesta così alla religione come alla ragione.

Del resto questa rinunzia al dogmatismo è così poco un avviamento allo scetticismo, che essa è anzi, secondo Kant, il solo mezzo di fondare la verità religiosa sopra un fondamento indistruttibile. Il dogmatismo volendo essere una scienza del mondo soprasensibile deve necessariamente introdurvi degli elementi e dei concetti derivati dal mondo sensibile: e così trasforma la realtà soprasensibile in una realtà che sta con gli esseri sensibili in uno stesso piano e in molteplici rapporti: onde una quantità di falsi concetti e di falsi problemi che travolgono necessariamente la filosofia dogmatica in controversie insolubili e la espongono alle giuste critiche della scienza come alle derisioni dello scetticismo. Ora l'unico modo di eliminare tali questioni è di riconoscere la distinzione fra il campo della scienza e quello della verità religiosa, fra il mondo dell'espe-

rienza e quello che la trascende. Così la scienza ha il diritto riconosciuto di svolgersi liberamente; e d'altra parte noi siamo sicuri che nessuna delle sue conclusioni può menomamente contrastare con la verità religiosa. Che cosa importa p. es. a noi se l'uomo deriva o non deriva da una specie inferiore? Questo è un problema puramente scientifico, che per la filosofia è completamente indifferente. D'altra parte però, se è vano voler decidere in base a preconcetti teologici circa una questione scientifica, è altrettanto vano voler trasformare la scienza in filosofia per opporla alla verità religiosa. Il materialismo e il naturalismo sono anch'essi forme di dogmatismo che la critica kantiana ha reso impossibili per sempre. Quando si è analizzata la struttura e i fondamenti del conoscere, come si può ancora con serietà discutere se la coscienza si risolva nelle funzioni cerebrali o se il mondo sia o non sia realmente composto d'atomi? Noi ci troviamo in questi casi dinanzi a concetti e teorie legittime e rispettabili nel campo dell'esplicazione scientifica; ma che, quando vengono erette in verità metafisiche ed applicate a spiegare i problemi che trascendono l'esperienza, si trasformano in immaginazioni ridicole e puerili.

* * *

Con queste conclusioni critiche del pensiero kantiano sono già stati implicitamente messi in rilievo anche i suoi principi positivi fondamentali.

Il primo è il trionfo definitivo dell'idealismo nella filosofia. Le controversie fra materialismo e spiritualismo, che hanno agitato per tanto tempo le scuole, sono tramontate per sempre: una realtà materiale assoluta è diventata per noi inconcepibile. Quindi il parlare di filosofia idealistica è un pleonasmo: ogni filosofia è oggi idealismo. Anche il pensiero naturalistico subisce questa legge: il naturalismo d'oggi è naturalismo idealistico e si chiama fenomenismo, pragmatismo, hegelianismo.

Il secondo punto è la determinazione critica dei fondamenti, dei metodi e dei limiti del pensiero scientifico. Kant non è stato un rinnovatore della logica: l'arido manuale che va sotto il suo nome non esce sostanzialmente dalle linee tradizionali. Ma Kant era profondamente penetrato dallo spirito scientifico: le prime

sue opere sono di carattere scientifico e testimoniano della sua penetrazione singolare anche in questo campo. Basti ricordare la sua ipotesi cosmogonica sull'origine naturale del sistema solare, pubblicata nel 1755, in cui precorre di mezzo secolo Laplace; la sua memoria, pubblicata nel 1754 e intitolata: « Se la terra nella sua rotazione abbia subìto qualche mutamento », dove dà la prova del rallentamento graduale della terra nella rotazione intorno al proprio asse — prova che doveva essere riscoperta dopo un secolo; la sua teoria dei venti, che mette in connessione le correnti aeree con la rotazione della terra e che venne riscoperta nel 1835 da un fisico inglese. Non parrà strano quindi che nella sua « Critica » egli ci abbia dato non solo una critica della metafisica, ma anche, e per la prima volta, un'analisi ed una critica della scienza: il concetto rigoroso della ricerca scientifica, la netta separazione della scienza dalla filosofia, la giustificazione filosofica dei loro principii, la costituzione d'una logica delle scienze sono conquiste che datano dalla critica kantiana.

Ma il punto più importante e più essenziale per noi è l'aver reso possibile un nuovo e sicuro fondamento della concezione religiosa della vita. Presupposto e fondamento di tutta la filosofia kantiana è una metafisica idealistica, rigorosamente delimitata e sottoposta al controllo del pensiero critico, culminante in una morale di carattere religioso. I principii dell'intelletto per quanto ci diano un effettivo conoscere solo nell'esperienza umana, nondimeno, considerati in sè, ci rinviano necessariamente al di là dell'esperienza ad una realtà che è, rispetto a questa, trascendente, accessibile soltanto alla pura ragione. Noi che non siamo puri esseri razionali, possiamo averne notizia, non vera conoscenza; ma al difetto della conoscenza supplisce la ragione, come ragione pratica, con l'imporre alla nostra volontà l'esigenza d'una direzione razionale della vita. Certo la ragione non ci dà anche sotto l'aspetto pratico che poco più d'un indirizzo: essa non ci trasporta nel soprasensibile puro, ma ci sprona a superare la sfera del senso ordinando la nostra vita sensibile in modo che essa corrisponda alle esigenze della natura razionale. Tuttavia anche in questa forma la voce della legge morale è qualche cosa che già trascende la realtà in cui viviamo, è l'imperativo di una natura di-

vina, è un imperio religioso. La profonda influenza che la morale kantiana ha potuto esercitare sopra la sua età e il fascino che anche oggi essa esercita sopra le più nobili coscienze è dovuto appunto a questo: che essa è un insegnamento religioso sotto forma di un imperativo morale. Tale è infatti l'aspetto sotto cui è apparsa la filosofia critica ai suoi contemporanei: e tale era in realtà il suo spirito animatore. Noi abbiamo ancora notizia della profonda azione esercitata dai corsi di teologia nazionale che Kant teneva dinanzi ai giovani teologi, perchè, come egli si esprime, « si diffondesse per tutta la patria tedesca la chiara luce d'una religiosità razionale »; e la letteratura teologica del tempo abbonda di trattati, raccolte di prediche, catechismi, informati ai principii kantiani. Quest'influenza si è estesa, strano a dirsi, anche nel campo cattolico. È noto il favore che incontrò Kant verso la fine del secolo XVIII presso le Università cattoliche della Germania meridionale. Il padre Reuss, professore a Würzburg, viene a visitarlo a Königsberg anche a nome del suo vescovo. E sono anche qui numerosi i volumi di prediche cattoliche, i libri di devozione, i catechismi, ispirati alla filosofia kantiana: un cappellano di Heidelberg viene nel 1803 accusato d'aver modificato la liturgia per adattarla ai principii kantiani; un benedettino anonimo pubblica nel 1796 un elogio di S. Benedetto secondo lo spirito kantiano. E questo, diciamolo a titolo di curiosità, è anche l'aspetto sotto cui è apparso Kant ai primi suoi ammiratori dell'estremo Oriente. In un catechismo buddista giapponese Kant è posto fra i bodhisattvas, ossia fra i saggi destinati a rinascere come Buddha; e un anonimo riferisce, in una rivista cinese, d'aver assistito a riti cerimoniali celebrati nei seminari filosofici giapponesi in onore dei quattro grandi saggi del mondo: Buddha, Confucio, Socrate e Kant.

* * *

Il valore del pensiero kantiano per l'età nostra non è quindi soltanto un valore filosofico, ma anche culturale e religioso. La vita del secolo nostro si agita ancora in mezzo ai contrasti che hanno occupato per secoli il pensiero: fra il materialismo, l'incredulità e la licenza da una parte, il dogmatismo, la super-

stizione e il dispotismo dall'altra. La ragione profonda di questo dissidio è la lenta, ma continua decadenza della coscienza religiosa nel nostro pensiero occidentale. Le chiese si sono irrigidite nei loro dogmi, la religiosità si è meccanizzata in una devozione da calendario: lo spirito le abbandona. Quindi non è meraviglia che l'influenza loro sia andata irreparabilmente scemando in tutte le classi sociali; l'intelligenza soffocata e bandita si è ribellata con le armi della scienza e della critica: e questo senso di rivolta si è diffuso, armato di odio e di scherno, anche nelle più umili classi sociali. Questo è un processo che dura da secoli: noi portiamo oggi le conseguenze delle colpe dei nostri padri. La vita si è materializzata in tutte le sue sfere; gli interessi economici — ecco la sacra parola che tutto spiega e tutto giustifica; la parola che ispira le agitazioni febbrili degli uomini e la politica degli Stati, come le lotte fra le classi sociali. Quando mai si è sentito in questo tumulto bestiale una coscienza umana fare appello ad una legge morale o religiosa? Ma dall'altra parte che cosa ci offrono le chiese? Esse possono ancora esercitare un'azione salutare nelle sfere più umili, dove manca ogni esigenza intellettiva e scarso è il senso dell'indipendenza morale. Ma può ancora oggi un uomo intelligente, colto e sinceramente religioso, accogliere con chiara e sincera coscienza gli insegnamenti d'una chiesa qualunque? Io non lo credo. Le chiese sono in gran parte anch'esse sistemi di interessi pratici ed economici, istituti mondani che si reggono per la pazienza di Dio e la stoltezza degli uomini. Quale è la via d'uscita da questo pauroso stato di cose?

Nessuno creda che io voglia trarre occasione da queste amare riflessioni per proclamare come unico, infallibile rimedio i dogmi kantiani: io non conosco il rimedio: e guardo anch'io con curiosità e tristezza questa civiltà nostra che oscilla da destra a sinistra e da sinistra a destra senza mai trovare un punto sicuro e intanto discende lentamente la china della dissoluzione. Ma certamente, se da qualche parte potrà venire la salute, essa potrà veniva soltanto da un rinnovamento spirituale, da una restaurazione religiosa. Perchè l'anima delle civiltà è la vita religiosa: e quando questa declina, anche la civiltà declina. Tutto il resto è esteriorità ed apparenza. E se un rinnovamento della nostra coscienza religiosa è

ancora possibile, questo è possibile soltanto nell'indirizzo che Kant ha tracciato: d'una religiosità ricondotta alla sua più pura interiorità, informata ad uno spirito morale severo, fondata sulle conquiste più alte della ragione e rispettosa dei sacri diritti della personalità e della coscienza.

Ma questo non è forse che un sogno: uno di quei sogni che lo spirito si tesse, quando si rappresenta la realtà come illuminata ed animata dai fini stessi dello spirito. E non è veramente un sogno lo sperare che una dottrina alta e pura possa diventare il pane spirituale delle moltitudini, penetrarne la coscienza, elevarle verso le forme più delicate e più nobili della vita? Lasciamo quindi queste illusioni, che del resto non hanno importanza. Se un voto io posso a questo riguardo formulare, questo è ben più ragionevole e modesto: ed è il voto che gli spiriti assetati di verità, di libertà e di giustizia, travagliati dalle contraddizioni spirituali dell'età nostra, possano nel pensiero kantiano trovare quella direzione, quell'elevazione e quel conforto che non possono trovare in nessuna religione ed in nessuna chiesa. Perchè l'opera dei grandi filosofi non è solo destinata a nutrire le dispute degli eruditi ed i clamori delle scuole: il suo compito più vero e più alto è quello di confortare, fortificare e guidare nei secoli le anime migliori e perpetuare così attraverso i tempi quella comunione dello spirito che è già qui il più grande dei beni e nello stesso tempo fondamento e speranza d'un bene più duraturo e più alto.

La filosofia religiosa dell' hegelianismo

Due tendenze sembrano contendersi nella storia dello spirito il dominio del campo speculativo: la tendenza metafisico-religiosa e la tendenza empirico-naturalistica. La prima è assorta nel pensiero dell'Unità, del soprasensibile, del trascendente e sembra a questo sacrificare spesso i diritti della realtà sensibile, nella quale viviamo: e le maggiori difficoltà ad essa vengono appunto dal problema come mai accanto all'Unità assoluta possa coesistere ancora alcunchè di finito: questo è il problema, che sta a fondamento delle interminabili controversie intorno alla creazione, all'origine del male, alla libertà ed alla grazia. La seconda oblia invece nella contempazione della molteplicità sensibile l'esigenza dell'Unità: la quale anche nelle sistemazioni più rigorose, come p. es. nel monismo materialistico, si riduce ad essere poco più che il nome di una molteplicità assoluta. Allora invano il pensiero si affatica a cercare in questa molteplicità assoluta di esseri un'unità, che sia un ordine e che renda possibile quella distinzione e quella gradazione di valori, del vero e del falso, del bene e del male, senza di cui la nostra vita non è concepibile e la stessa filosofia perde ogni senso ed ogni ragione d'essere. Nella filosofia di Giorgio Federico Hegel noi abbiamo l'audace tentativo di risolvere questo secolare conflitto soddisfacendo e conciliando entrambe queste

---

(*) Estratto dal volume pubblicato nel 1926 per le onoranze a B. VARISCO.

tendenze: tentativo di conciliare l'inconciliabile, che ad essa conferisce il suo speciale fascino e ne costituisce nel tempo stesso il tormento perenne e l'insanabile debolezza.

Queste due tendenze — il profondo senso dell'unità e il senso realistico del finito e del concreto — coesistono nello stesso carattere intellettuale di Hegel e vengono chiaramente alla luce già nella speculazione teologica del primo periodo, che ora grazie alle pazienti indagini d'un suo recente biografo, possiamo seguire con una certa sicurezza. Pochi filosofi hanno così energicamente affermato il concetto dell'unità della realtà come lo ha fatto Hegel. Nella sua giovinezza questo senso dell'unità prende la forma d'un entusiasmo religioso: è l'entusiasmo per l'Uno tutto, contrapposto al dualismo tradizionale, che disgiunge Dio dal mondo. In una sua poesia giovanile, diretta ad Hölderlin, Hegel ha dato a questo sentimento un'espressione quasi mistica. Il silenzio d'una placida notte lunare apre qui ad Hegel il senso della natura e lo eleva alla contemplazione dell'Uno.

Intorno a me ed in me è pace. Nei travagliati uomini
La non mai stanca cura dorme. Essi danno libertà
E pace a me. Grazie a te, o mia
Liberatrice, o notte! Con bianco velo di nebbia
Circonda la luna gli indecisi limiti
Dei monti lontani. Amica splende dal basso
La chiara striscia del lago...
Il mio occhio si leva alla volta dell'eterno cielo
A te, o splendente astro della notte!
Ed un oblio di tutti i desiderii, di tutte le speranze
Discende a me dalla tua eternità.
Io mi immergo nell'essere infinito,
Io sono in lui, sono tutto, sono lui solo.
Si spaurisce il pensiero che ritorna,
Trema dinanzi all'infinito e pieno di stupore
È incapace d'afferrare il senso profondo della sua visione.

Ma anche nella filosofia posteriore, per quanto l'entusiasmo mistico passi in un freddo razionalismo, il concetto dell'unica vita infinita resta uno dei concetti fondamentali del sistema, la

cui energica affermazione riveste spesso un carattere quasi religioso.

Tuttavia questo energico sentimento dell'unità, in Hegel, non si traduce in una concezione mistica, trascendente, come avviene per es., in Spinoza. Hegel era una natura troppo realistica per perdersi in speculazioni trascendenti : fin dai primi anni il suo occhio è già volto verso la comprensione della realtà immediata della vita e della storia. Ben egli riconosce che ciascuna di queste realtà concrete è, isolatamente considerata, un elemento morto e senza senso; ma per giungere alla realtà vera e vivente non è necessario, secondo Hegel, andare al di là del finito : l'assoluto, l'infinito non è che la sintesi dialettica di tutte le realtà finite. Anzi lo stesso svolgimento rigoroso del suo principio dell'unità gli serve per opporsi ad ogni dualismo metafisico che ponga al di là del mondo naturale ed umano un'unità trascendente, una legge, qualche cosa che non si lasci ridurre con la realtà del mondo in un unico processo.

Se noi, dice Hegel, consideriamo le cose finite, così come l'esperienza le concepisce, vediamo che esse non sono quelle realtà ferme e fisse che sembrano nel primo momento; vediamo che sono esseri pieni di intime contraddizioni, esseri che si annullano da sè in quanto divengono, passano in altro, si dissolvono in un ordine più vasto di rapporti. La ragione filosofica, seguendo, per così dire, l'esigenza stessa che le cose finite rivelano nelle loro contraddizioni, le collega in un'unica concatenazione vivente, che in sè concilia le loro opposizioni e che è, nella sua totalità, la loro realtà assoluta.

Questa non è quindi, per Hegel, un Dio trascendente, al quale si contrapponga il mondo finito come creazione o come parvenza; ma un'unità che si dispiega in una successione necessaria di realtà viventi, ciascuna delle quali è veramente quello che è solo in quanto è stretta con le altre in un unico sistema di vita; che tuttavia può essere definito solo mercè la molteplicità dei suoi contenuti. La filosofia ci eleva appunto alla visione di questa unità divina facendo passare dinanzi a noi tutta l'infinita molteplicità della realtà naturale e spirituale, conciliandone le opposizioni, togliendo ogni singolo dal suo isolamento per metterlo a suo posto nella catena dell'eterno divenire. A questo concetto hegeliano dell'Unità che non è nulla in

sè, ma solo vita e movimento del suo contenuto, corrisponde il concetto hegeliano dello spirito, che non è sostanza, ma unità vivente, che concilia in sè, senza annullarle, tutte le forme della realtà, il bene come il male, la verità come l'errore, e che anzi solo per mezzo di esse si realizza: « lo spirito è l'unità vivente del molteplice ». È vero che qualche volta Hegel, specialmente nella sua *Filosofia della religione,* insiste tanto su questo aspetto dell'Unità, che sembra voglia dissolvere in essa le cose: ma non bisogna arrestarsi a queste espressioni isolate, nè lasciarsene ingannare; l'unità è sempre ancora per lui l'unità concreta dello spirito che si manifesta e non è altro che questo manifestarsi considerato nella sua totalità e nella sua necessità.

Questo svolgimento ha luogo, come è ben noto, attraverso i tre momenti dell'idea pura, della natura e dello spirito finito. L'idea pura è l'insieme astratto delle leggi universali della natura e dello spirito: la natura è lo spirito che si è posto dinanzi a sè nella forma dell'esteriorità: il suo destino è di darsi in olocausto perchè dal suo rogo balzi la psiche e lo spirito si manifesti a sè come spirito finito, coscienza. Allora comincia la terza fase dello svolgimento, attraverso la quale lo spirito si eleva alla piena coscienza del suo essere e procede, come il sole, sulla via della sua libertà. Il punto più alto di questo processo è la vita religiosa, in cui la coscienza finita si eleva alla conoscenza della sua natura assoluta, alla contemplazione dell'intero processo e della sua necessità, cioè alla contemplazione di Dio.

Noi siamo dinanzi, come ognun vede, ad una forma grandiosa di panteismo idealistico, che è ben al disopra del panteismo naturalistico volgare, il quale identifica Dio con l'unità fisica delle cose. Qui il principio dell'essere è lo spirito, è una ragione universale, che per una serie di momenti necessarii, attraverso la natura, la vita cosciente, la moralità e la religione, rivela sè a sè stessa nella sua natura eterna ed infinita. Quindi tutto, anche ciò che nell'apparenza immediata ce ne sembra più lontano, è forma e vita di spirito; e la rivelazione più perfetta di quest'attività universale è quella che ha luogo nelle grandi correnti spirituali della vita umana collettiva, che sono per Hegel la più vera e propria forma della realtà. Così ci

possiamo spiegare come la concezione hegeliana, che pure è in sè decisamente irreligiosa, abbia potuto esercitare un'indiscutibile attrazione sopra spiriti profondamente religiosi. Questo concetto di un Dio che è e vive nelle sue stesse creature e soffre nei loro dolori e vince nei loro trionfi, che abbraccia in sè e raccoglie nella sua vita infinita tutti i momenti della spiritualità umana, è parso a molte anime religiose — anche fuori dell'hegelianismo — più umano e più cristiano che il concetto di un Dio relegato nella sua misteriosa immensità e separato dalle sue creature da una distanza infinita. Basti ricordare fra tutti Gustavo Teodoro Fechner.

Tuttavia, se ben si osserva, anche questo aspetto religioso della filosofia hegeliana è esso stesso una conseguenza ed una testimonianza dell'ambiguità che è nel suo punto di vista fondamentale. Hegel aduna nella sua realtà assoluta, che è lo spirito, due caratteri inconciliabili: e può mantenerli soltanto perchè insiste or sull'uno or sull'altro, secondo l'opportunità del momento. Da una parte questa realtà considerata nella sua unità razionale, deve essere un'unità assoluta, perfetta, perchè tutte le sue parti sono egualmente momenti della perfezione assoluta ed eterna dello spirito: dall'altra non può essere per lui se non la realtà che si svolge davanti a noi nello spazio e nel tempo, realtà imperfetta, intessuta d'apparenza e di verità, in gran parte irriducibile alla ragione.

Da questa forzata sovrapposizione nascono molte conseguenze, essenziali anche sotto l'aspetto religioso. Se ogni momento della realtà è un momento della ragione assoluta, tutto ciò che è, è razionale, buono e perfetto: ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Ora di fronte a questa affermazione, che è conseguenza rigorosa e diretta del principio hegeliano, abbiamo la stessa confessione di Hegel, che vi sono nella realtà molte cose le quali non possono in nessun modo venir fatte rientrare in quest'ordine. Così, p. es., quando Hegel costruisce il concetto dello Stato, mostra che a questo concetto è essenziale la personalità del monarca, cioè che lo Stato deve essere essenzialmente monarchico. Così vuole la ragione eterna delle cose. Ma vi sono anche repubbliche. Non importa, dice Hegel, queste sono accidentalità irrilevanti. Ma in un mondo che è pura ragione, donde queste accidentalità? Ad un cri-

tico che gli oppose, nei primi tempi, questa obbiezione, Hegel rispose con la derisione e lo scherno: cioè in realtà non rispose perchè non poteva rispondere.

Fra ciò che non può entrare in questo ordine razionale, che è l'ordine assoluto, vi è anche qualche cosa che è essenziale per il pensiero hegeliano, lo stesso divenire storico. Lo svolgimento dello spirito nella realtà, come Hegel lo pensa, non è nel suo aspetto essenziale uno svolgimento nel tempo; è un processo di generazione eterna, in cui tutto è simultaneamente presente ed ugualmente perfetto. Ed è una generazione dialettica, logica: vale a dire avviene per un passaggio logico da concetto a concetto. Ora per quanto Hegel si sforzi di mettere in evidenza il carattere dialettico dello svolgimento dello spirito, è pure innegabile che questo processo è, almeno nella natura e nella storia, anche un divenire nel tempo. Abbiamo quindi la sovrapposizione di due processi che si intrecciano e si confondono in un processo unico pieno di contraddizioni: il processo dialettico, che spiega la concatenazione degli esseri come una serie di relazioni logiche; il processo temporale che è un processo causale e che la scienza positiva determina con tutt'altri metodi e tutt'altri risultati. E non vi è nemmeno la possibilità di accordare le due serie considerando la serie temporale come l'aspetto fenomenico dell'altra: anche la successione temporale deve avere carattere assoluto e deve ridursi al processo dialettico. Prendiamo, p. es., la storia geologica della terra: essa è per Hegel un processo dialettico di momenti (il momento granitico, calcareo, ecc.); la spiegazione scientifica, causale che ne dà la geologia è per lui senza valore.

Questo è ciò che ha condotto Hegel a quell'atteggiamento sprezzante verso la ricerca scientifica, che si è perpetuato nella sua scuola. Egli respinge come irrilevanti i tentativi d'una cosmogonia naturale, iniziati da Kant nel 1755 con la sua *Storia del cielo,* respinge la teoria dell'evoluzione naturale degli organismi, considera con disdegno i primi tentativi d'una geologia scientifica. E lo stesso contrasto si perpetua anche nella storia umana, che non è per Hegel successione causale di fatti, ma processo dialettico. A che cosa conduca la concezione dialettica della storia, lo vediamo già in Hegel con le sue costruzioni fantastiche della storia e della storia filosofica e religiosa: e conti-

nuiamo a farne l'esperienza anche oggi con quel forzato connubio di storia e di filosofia, del quale la filosofia deve dolersi, ma anche la storia, io credo, non ha molto da rallegrarsi.

L'impossibilità di far coincidere il divenire reale delle cose con quel processo dialettico, in cui consiste, secondo Hegel, la realtà assoluta del mondo, si rivela del resto anche sotto un altro aspetto per noi molto più interessante. Il divenire reale è progredire, è sforzo verso un fine; senza di ciò non sarebbe possibile distinzione di bene e di male, di vero e di falso. Ma se, come Hegel vuole, la realtà è l'assoluta manifestazione dello spirito e tutto in essa è razionale e perfetto, donde la distinzione di valore? Bene e male, vero e falso sono soltanto più distinzioni interne, che scompaiono dal punto di vista dell'assoluto.

Questa conseguenza irreligiosa della dottrina hegeliana non era sfuggita ai teologi contemporanei: quindi la costante preoccupazione di Hegel di rispondere a queste critiche, di ribattere queste accuse. Ed in questa difesa dobbiamo ammirare l'abilità sua nel ritorcere le accuse contro i suoi avversarii — come nello sfuggire sempre il punto essenziale della questione. La sua difesa si riduce sempre ad un argomento di procedura, a negare cioè la competenza dei suoi giudici: ai quali, non senza qualche arroganza, nega anche la capacità di comprendere la sua dottrina. Ma quando sembra proporsi di entrare nel cuore della questione e noi attendiamo con curiosità la soluzione del difficile assunto, allora svolta a difendere il panteismo di Spinoza o della Bhagavadgita, che sono tutt'altra cosa.

E che in realtà nell'intimo del suo pensiero Hegel inclinasse verso una concezione prettamente naturalistica, a confondere cioè tutte le distinzioni di bene e di male nel corso inesorabile d'un divenire universale, appare chiaramente da più d'un indizio. Già appare nella sua speculazione giovanile dalla critica della morale cristiana e della morale kantiana, come quelle che accentuano il contrasto morale fra la volontà e la legge; mentre l'ideale suo è la concezione greca della vita con la sua serenità, con la sua dedizione tranquilla al fato. E nella decima tesi della sua *Dissertazione* del 1801 dice: Principio della morale è la riverenza del fato. Con questa tendenza ad adagiarsi nel semplice riconoscimento di ciò che è si con-

nette anche l'avversione di Hegel contro tutto ciò che è dover essere, aspirazione verso l'ideale; avversione alla quale ha dato un'irosa espressione nella prefazione alla *Filosofia del diritto*. Mentre Kant e Fichte sono profeti, il cui occhio è volto verso l'avvenire, Hegel è l'apologista del presente. Manca alla sua filosofia quel senso d'insoddisfazione perenne del presente, che è in fondo aspirazione verso una realtà infinita; per Hegel quello che deve essere già è: la ragione è già in massima parte realizzata nel presente. Quindi anche la filosofia non ha altro compito che di penetrare la realtà data, di comprendere ciò che è, senza pretendere di dettar leggi a ciò che deve essere. È interessante vedere che Hegel aveva già svolto questa conseguenza del suo pensiero in quella critica della costituzione tedesca che aveva scritto vent'anni prima. « I pensieri di questa mia opera, scrive Hegel, non possono avere altro fine ed effetto che di comprendere ciò che è e quindi indurre a sopportarlo in pace. Perchè non è ciò che è che ci rende inquieti e dolorosi, ma il fatto che esso non è come dovrebbe essere. Ma se noi conosciamo che esso è come non può non essere, allora conosciamo anche che è come dovrebbe essere ».

Così si contrastano, senza potersi conciliare, nel concetto dello svolgimento dialettico dello spirito, due motivi, due esigenze: l'una che tende a farne un circolo eterno di vita, una beata divinità immobile; l'altra, per cui esso necessariamente si risolve nel divenire d'una molteplicità che muta, progredisce e tende al bene attraverso il male, al perfetto attraverso l'imperfetto. Il pensiero hegeliano subisce qui il destino che non può evitare qualunque tentativo umano di metterci dinanzi all'Assoluto. Esso costruisce questo Assoluto con elementi dell'esperienza — perchè altri non ne abbiamo — e così si mette in opposizione con l'esperienza e con la scienza, che non riconoscono nulla di assoluto. E nello stesso tempo introduce in sè una contraddizione insanabile: perchè qualunque concetto, per quanto alto esso sia, si rivela in ultimo sempre incapace di esprimere adeguatamente l'Assoluto. Tutto ciò che è mortale — dice Goethe — non può essere altro che un simbolo.

Se noi passiamo ora a considerare più in particolare le idee di Hegel sulla religione, noi riscontriamo in esse la stessa dualità di esigenze e di tendenze: là dove Hegel ci descrive la scis-

sione interiore dell' anima umana, che ha nella sua esistenza temporale dei giorni in cui è trascinata dai suoi interessi e dalle cure mondane e in altri giorni mette da parte tutte queste cose, si raccoglie in sè e liberata dalle cose finite ed inferiori vive con sè e la sua vera essenza, egli descrive anche, senza volerlo, la scissione intima della sua filosofia.

Che Hegel abbia non solo compreso, ma anche sentito profondamente il fatto religioso, dopo quanto si è detto non ci deve far meraviglia. Anch'egli è in certi momenti veramente ebbro del divino. L'unità dello spirito strappa a lui gli stessi accenti di venerazione religiosa che hanno i mistici per il loro Dio. L'Assoluto è la sola realtà vera, la sorgente infinita da cui tutto esce ed in cui tutto rientra ed è conservato in eterno. Di fronte all'Uno nulla conserva una sostanzialità vera : tutto è apparenza. Le forme finite sono soltanto una specie di apparenza che lo spirito pone in sè come un limite per superarlo e conquistare la sua piena rivelazione a sè stesso, che è anche la sua libertà. Quindi il finito veramente non è : è solo un trapasso, un andare oltre se stesso : solo lo spirito assoluto è, e l'atto suo è l'eterna negazione di quella negazione che è il finito. « Tutta la sfera del finito e del sensibile si dissolve, nella vera fede, dinanzi al pensiero ed alla contemplazione dell'Uno che sono qui una cosa sola. Tutte le miserie della soggettività ardono in questo fuoco divorante ed anche la coscienza di questa dedizione e di questo annullamento è annullata ».

Nessun filosofo ha levato alla religione un inno così entusiastico, come nelle pagine ispirate con cui comincia la sua *Filosofia della religione*. La religione è quella sfera della coscienza nella quale tutti i problemi del mondo sono risolti, le contraddizioni del pensiero appianate, i dolori del sentimento acquietati, è la sfera dell'eterna verità, dell'eterno riposo, dell'eterna pace. Tutte le forme e le complicazioni dei rapporti umani, tutte le attività e i godimenti, tutto ciò che per l'uomo ha valore, tutto ciò in cui l'uomo cerca la sua felicità, la sua gloria, il suo orgoglio, trova il suo ultimo centro nella religione, nel pensiero e nel sentimento di Dio... Tutti i popoli sanno che la coscienza religiosa è la verità della loro vita ed hanno sempre considerata la religione come la loro dignità e come il sabbato della loro vita. Tutto ciò che desta in noi dubbio ed angoscia, ogni

dolore, ogni cura, ogni interesse per il finito, tutto noi abbandoniamo sulle mobili sabbie del tempo: e come noi sulle più alte vette d'un monte, lungi dalla vista delle cose finite consideriamo dall'alto con calma i limiti delle pianure lontane e del mondo, così l'uomo, strappato alla dura realtà, non vede più con il suo occhio spirituale nella realtà che un'apparenza, la quale in questa pura regione riflette le sue luci, le sue ombre e le sue distinzioni nel raggio del sole spirituale, dove esse si attenuano in un'eterna pace. In questa regione dello spirito scorrono i flutti dell'oblìo a cui Psiche beve per seppellirvi i suoi dolori: e le oscurità di questa vita si mitigano in essa come in una visione di sogno e si illuminano in un'aureola di luce che circonda lo splendore dell'eterno.

La vita religiosa balena prima alla coscienza sotto forma di sentimento: che è per Hegel la forma infima della vita religiosa. In un grado più alto, che costituisce la religione vera e propria, la visione religiosa si esprime per mezzo di rappresentazioni simboliche: la religione è allora, come Hegel si esprime, la storia eterna dello spirito nelle figure concrete del processo rappresentativo. Queste convertono la verità filosofica in verità storica: la rivelazione eterna dello spirito allo spirito diventa una rivelazione esteriore per opera di mediatori, di uomini divini, la cui storia costituisce l'elemento centrale della religione. Il progresso del pensiero libera la religione da questo ultimo velame e mette in luce il sistema delle verità eterne; abbiamo allora una forma di religiosità superiore, la filosofia. Sui rapporti della religione e della filosofia nel sistema hegeliano molto si è discusso in vario senso; ma la verità è questa, che Hegel prende la parola religione in due sensi, dei quali l'uno comprende tutte le forme di conoscenza dell'Assoluto e perciò anche l'arte e la filosofia, l'altro comprende la sola religione vera e propria, la religione rappresentativa. Se per chiarezza chiameremo la religione nel primo senso religiosità, diremo che nel progresso dalla religione alla filosofia lo spirito passa dalla religiosità simbolica rappresentativa, alla religiosità filosofica.

La filosofia ha quindi per Hegel carattere religioso. Essa non è la saggezza del mondo, dice Hegel, ma la conoscenza delle cose che non sono di questo mondo; non è la conoscenza delle masse esteriori, dell'esistenza e della vita empirica, ma

dell'eterno, della natura di Dio e di ciò che discende dalla sua natura. Il contenuto della religione e della filosofia è lo stesso: ma come di alcune stelle dice Omero, che hanno un nome nella lingua degli Dei ed un altro nella vita degli uomini, così vi sono per lo stesso contenuto due lingue: l'una del sentimento e della rappresentazione — la religione —; l'altra del pensiero razionale — la filosofia. La superiorità della filosofia non importa che la religione debba scomparire: la religione non sparirà come non è sparita l'arte: la religione razionale rimarrà sempre il patrimonio di pochi. Ma vuol dire invece che la filosofia deve esercitare una costante azione purificatrice ed elevatrice sulla religione. Quindi non è la religione che deve giudicare della filosofia, ma la filosofia che deve giudicare di sè e della religione: quando la religione si arroga di giudicare la filosofia dal suo punto di vista, è il punto di vista inferiore che giudica il superiore. La religione deve anzi cercare nella filosofia la guida e il principio del suo progresso: la religione, dice Baader (citato da Hegel) non è cosa solo del cuore, ma anche e soprattutto della ragione: e non può essere stimata ed amata se non è anche razionalmente apprezzata.

Hegel ha parole eloquenti sopra questo problema tanto contrastato dei rapporti fra religione e filosofia, per mostrare la necessità di un rinnovamento intellettuale della religione. Giustamente egli condanna la religione puramente sentimentale: non è il sentimento, ma il pensiero che fa un uomo capace di religione. Così condanna ogni concezione che lasci sussistere nell'uomo il dissidio tra fede e ragione o che lo risolva in modo unilaterale negando l'uno o l'altro dei termini. Quando la religione e l'intelligenza entrano in conflitto, se la differenza non è conciliata nella conoscenza (scrive Hegel) essa conduce alla disperazione: che è pur essa una conciliazione unilaterale. È una conciliazione in cui si fa getto dell'un lato e ci si attacca fermamente all'altro, senza tuttavia giungere alla vera pace. O lo spirito così scisso rigetterà le esigenze dell'intelletto e tornerà al sentimento religioso nella sua semplicità. Ma questo lo spirito non può senza far violenza a se stesso. Perchè l'indipendenza dello spirito vuole soddisfazione e non può essere compressa con la violenza: lo spirito sano non può rinunciare alla libertà del pensiero. Allora il sentimento religioso si muta

in sentimentalità ed ipocrisia: l'anima è in perenne stato di malessere. L'unilateralità opposta è l'indifferenza verso la religione che viene messa da parte ed alla fine combattuta. Questo è il risultato cui arrivano le anime superficiali. La conciliazione non può avvenire se non nel senso d'una interpretazione razionale della religione. Lo spirito è uno: la religione è opera di Dio, ma anche la filosofia. La chiesa ed i teologi possono bene, quando si dà alla loro dottrina un significato razionale, disdegnare questo aiuto della ragione o trovarlo imbarazzante: possono anche respingere con orgogliosa ironia e schernire gli sforzi della filosofia, che non sono diretti contro la religione, ma hanno piuttosto per oggetto di dare un fondamento alla sua verità. Ma questo disdegno è un disdegno stolto ed impotente. Una volta sorto il bisogno di conoscere e con esso il conflitto della filosofia e della religione, la conciliazione non può essere data che dal trionfo dell'intelligenza.

E questa opera di elevazione intellettuale non deve essere opera soltanto dell'individuo, ma anche e sopra tutto dello Stato. Con veduta profonda Hegel condanna la superficiale teoria della libera chiesa in libero Stato. L'uomo non può servire lealmente due padroni a tendenze opposte: in tal caso il cittadino non prende sul serio o il suo rapporto con lo Stato o quello con la chiesa. Lo Stato e la religione debbono compenetrarsi e vivificarsi a vicenda: come nell'individuo, così nella nazione non è possibile scindere l'anima in due parti indipendenti, l'anima politica e l'anima religiosa. Quindi non vi è mutamento di Stato e di costituzione senza fare una riforma ed è pazzia il voler separato il diritto e le leggi dalla religione solo perchè manca la capacità di discendere nelle profondità dello spirito religioso e di elevare questo spirito alla sua verità. Non giova che le leggi e l'ordinamento dello Stato siano trasformati in organizzazione giuridica razionale, se non si abbandona nella religione lo spirito della servitù. Si può comprendere perciò come Hegel respingesse ogni illusione di fortificare lo Stato per mezzo d'una religione fondata sui principii della servitù spirituale, com'è la religione cattolica. « La religione cattolica (scrive Hegel) è stata ed è ancora spesso altamente lodata come quella per cui solo viene assicurata la stabilità dei governi; ma in realtà ciò è vero solo di quei governi che si fondano sulla servitù dello spirito,

cioè su istituzioni di violenza e su una condizione di corruttela e di barbarie morale ».

Anche da questa rapida esposizione è facile vedere (tralasciando tante altre sue osservazioni sulla fede, sul culto, sul sacrificio, sulle religioni naturistiche e storiche, che conservano anche oggi un alto valore) con quanta finezza e profondità Hegel consideri storicamente il fatto religioso: sotto questo rispetto è giusto considerare Hegel, accanto a Spinoza ed a Kant, come uno dei fondatori della filosofia della religione.

Ma ora viene il rovescio della medaglia. Su che cosa fonda Hegel, nella sua concezione filosofica, il valore della religione, che egli pone così in alto? Che cosa è questo Uno, di cui egli parla come un mistico? Noi l'abbiamo veduto: è lo Spirito, non come unità trascendente, ma come esistenza concreta e pienezza di determinazioni finite. Dio è lo spirito che si rivela nella concatenazione dialettica di tutte le sue determinazioni finite. Dio è lo svolgimento stesso del mondo, nella sua totalità e nella sua verità. Esso non ha un'esistenza a sè, indipendentemente dai contenuti nei quali si manifesta: lo spirito che non si rivela, dice chiaramente Hegel, non esiste. Se vi è un punto, nel quale Hegel è stato assolutamente costante a sè stesso, questo è l'avversione ad ogni concezione trascendente. Quindi l'attitudine polemica contro il pensiero di Kant, il quale pone sopra l'individuo la maestà della legge morale come presentimento e rivelazione pratica d'una realtà divina inaccessibile al nostro conoscere: come contro la teologia razionale, che, dice Hegel, « crede di porre Dio bene in alto quando lo chiama l'infinito ed insegna che tutti i predicati sono inadeguati all'infinito e che col riferirglieli si cade nell' antropomorfismo. Il vero è che rappresentando Dio come l'essenza suprema, essa fa di Dio un essere astratto, vuoto e senza realtà ».

Ma se Dio è lo spirito e lo spirito non è che l'unità dialettica dei momenti della realtà, che cosa diventa in ultimo la religione? Non lasciamoci qui abbagliare dal linguaggio entusiastico di Hegel e cerchiamo di determinare con rigore e con chiarezza quale ne è l'oggetto. Oggetto della religione come della filosofia è, dice Hegel, Dio, la verità, l'assoluto: vale a dire la totalità dei momenti per cui lo spirito si eleva alla perfetta autocoscienza, considerata nella sua concatenazione neces-

saria. Ma la filosofia (e la religione, come sappiamo, non è che una filosofia in simboli) è soltanto una contemplazione passiva della realtà passata. Essa non aggiunge alcuna forma nuova: riflette e contempla l'attività dello spirito, in quanto questa si eleva per gradi alle creazioni della vita morale; e supera la vita morale non per creare alcuna nuova obbiettiva realtà di vita, ma soltanto per riflettere e contemplare la vita morale stessa e tutta la serie di momenti che l'antecedono e la preparano. Lo spirito ha perciò la sua rivelazione obbiettiva più alta nella vita morale: e la vita morale culmina per Hegel, come è ben noto, nella vita dello Stato. Quindi non deve recare meraviglia se Hegel, quando si tratta di proporre un oggetto vero e concreto alla venerazione religiosa, non può additarci altro che lo Stato.

Ed in questo senso infatti Hegel si è pronunciato nel modo più esplicito fin dagli inizi della sua speculazione teologica. Già fin d'allora la religione è per lui un semplice travestimento simbolico di verità morali: e poichè la verità morale è vivente solo nell'unità della vita collettiva, così Dio non è che il simbolo dell'unità morale di un popolo: il passaggio alla religione trascendente è una degenerazione. In questo senso già egli spiega nei suoi frammenti di Berna il passaggio dalla antica religione ellenica alla religione cristiana. La religione dei popoli antichi era religione di popoli liberi: l'uomo antico aveva nella patria e nelle sue leggi l'ideale più alto, al quale era pronto a sacrificare la sua individualità: egli non aveva bisogno di mendicare per sè un'immortalità personale. Per il repubblicano antico l'anima era lo Stato, che era per lui qualche cosa di eterno. Catone Uticense si volse a Platone solo quando ciò che per lui era l'ordine supremo delle cose, la libertà della sua repubblica, fu distrutto; allora cercò un rifugio in un ordine trascendente. Ma quando il corso naturale delle cose creò nel seno di quegli Stati liberi un'aristocrazia, a cui poco per volta il popolo abbandonò la cura della cosa pubblica, e dal cozzo di queste aristocrazie si levò l'ordinamento burocratico e militare della servitù romana, allora la via fu aperta al cristianesimo. Allora scompare l'immagine dello Stato come fine ideale supremo: l'individuo è fatto centro a sè e relegato nella sua piccola vita e nei suoi interessi privati. Allora veramente la morte diventa qualche cosa

di terribile: è l'annientamento di tutto l'uomo. Ma la ragione umana non può rinunziare all'Assoluto: e questo lo trova allora in cielo, in un Dio che gli promette l'immortalità individuale. Abituato all'obbedienza, il cittadino si piega allora all'arbitrio straniero d'un Dio: la sua fiacca volontà non opera, ma spera in una realizzazione del suo ideale, che è posto lontano, alla fine dei tempi, in un mondo venturo. E questa realizzazione non è voluta come una conquista, ma mendicata come una grazia, comprata con l'obbedienza e con le opere: la pura religione morale del mondo ellenico diventa una religione trascendente, statutaria, ecclesiastica, corrotta. Qui abbiamo già i tratti essenziali di quel medesimo quadro che ritorna nella *Fenomenologia,* là dove Hegel tratteggia quello stadio della religione che egli chiama della coscienza infelice: in cui lo spirito, estraniandosi a sè stesso, trasfigura in una divinità esteriore il proprio eterno e serba per sè i caratteri dell'esistenza finita, che deve essere sottomessa e sacrificata al suo ideale sopraterreno. Il Cristianesimo è qui apertamente rappresentato come una religione di decadenza: il suo Dio infinito e trascendente è la triste e vuota unità, che simboleggia la negazione della vita. Se in mezzo a così profonda abbiezione Cristo appare come un liberatore, ciò è perchè egli ebbe un vero e profondo senso della sua unità con Dio, cioè col tutto, e così aprì la via a quella riconciliazione dell'uomo col tutto, che fu l'opera dell'evoluzione della coscienza cristiana.

Ed in quel sistema di Etica, che è la prima redazione del sistema hegeliano, stesa a Jena nel 1802, la forma più alta della vita non è la religione, ma lo Stato. Qui lo Stato, inteso nel senso antico come una comunione di vita collettiva, è la vera e suprema realizzazione dello spirito assoluto, è Dio sulla terra: la realtà morale dello Stato è chiamata l'assolutamente assoluto, il divino, ciò rispetto a cui la filosofia non può pensare nulla di superiore. Hegel qui non sente affatto il bisogno di porre sopra la vita collettiva quelle manifestazioni che più tardi comprenderà col nome di spirito assoluto: l'arte, la religione e la filosofia. La religione non è qui altro che l'intuizione del carattere divino dell'unità morale di un popolo: quest'unità rappresentata come individuo è il Dio di quel popolo.

Più tardi Hegel pose, è vero, le tre forme dello spirito as-

soluto sopra lo Stato: ma in realtà esse non sono (come abbiamo veduto) che una riflessione individuale sopra la totalità della vita dello spirito, la quale obbiettivamente culmina sempre nello Stato. Perciò anche allora la religione non è in fondo che un riflesso ed un complemento della vita nazionale d'un popolo: che ha per compito di rappresentare e di esprimere simbolicamente l'unità morale dello Stato. « La religione (è detto nell'*Enciclopedia*) è l'autocoscienza che un popolo ha della sua ragione nella sua sostanzialità assoluta »; e nella *Filosofia della religione* ciò che nella fase filosofica corrisponde al culto è la moralità politica, la partecipazione alla vita dello Stato. L'ideale politico e religioso rimane sempre per lui l'antica città greca, nella quale Stato e religione erano i due aspetti inseparabili d'un'unica vita: e lo stesso cristianesimo protestante sembra essere per lui soltanto la preparazione d'una religione nazionale germanica. Questo è del resto l'ideale, che sopravvive anche in una parte dell'attuale neo-hegelianismo: il quale pone il compito della filosofia religiosa nella creazione d'una religione nazionale che non sia, come il Cristianesimo, in diretta opposizione con lo Stato ed i suoi valori culturali, ma aiuti il compimento dei doveri nazionali e politici, confermi come un atto religioso il sacrifizio dell'individuo alla patria e sostenga la nazione nella sua lotta per l'esistenza contro le altre nazioni.

Volendo esprimere un giudizio conclusivo sul valore religioso della filosofia hegeliana, noi dobbiamo certo riconoscere che il fatto religioso occupa in essa un largo posto: e ciò si capisce. Il problema religioso fu il primo ad occupare il pensiero del giovane filosofo: la prima opera che intraprese a scrivere è una *Vita di Gesù*: sono i problemi religiosi che lo hanno condotto al problema filosofico. E lo spirito suo sentì profondamente il fatto religioso, come fatto storico, seppe riviverlo nei suoi momenti e nelle sue deviazioni e, nonostante il materiale manchevolissimo che era a sua disposizione, fu il primo vero storico della religione. D'altro lato però è innegabile che l'indirizzo realistico e naturalistico gli precluse totalmente la via ad una comprensione filosofica della religione: sì che mentre da una parte celebra la religione come la forma più alta di vita, la riduce in fondo dall'altra ad essere il misero strumento della vita politica d'un popolo. Questo dissidio tra l'apprezzamento

della religione e la sua interpretazione filosofica non è del resto cosa nuova nè rara per chi conosca la storia della filosofia religiosa; basta ricordare lo spirito, per questo come per altri rispetti tanto affine ad Hegel, di Augusto Comte, spirito profondamente religioso, fondatore egli stesso d'una religione e che tuttavia nella sua filosofia non sa porre alla venerazione religiosa altro oggetto se non quel così poco venerabile essere che è l'umanità. Una religione senza fondamento trascendente è una vana parola: il principio d'ogni anima religiosa si riassume in fondo, come Schopenhauer dice, in questa semplice professione di fede: io credo in una realtà trascendente. Tutti i tentativi di tradurre questa aspirazione verso il trascendente in qualche cosa di umano e di finito hanno lo stesso valore dei tentativi di derivare la legge morale dal piacere o dall'interesse: la filosofia conferma qui la credenza secolare dell'umanità, che il termine di tutte le nostre aspirazioni, come la legge della nostra vita, sono al di là della vita.

Due fatti hanno concorso a creare un'aureola di religiosità all'hegelianismo: il fondamento idealistico del suo pensiero e l'accordo esteriore, da Hegel ostentato, fra la sua dottrina e la ortodossia. Ma quanto al primo punto bisogna intendersi sulla parola « idealismo » che ha due sensi ben distinti. Idealistica in senso gnoseologico è ogni dottrina, che pensa la realtà come un fatto od un complesso di fatti di natura spirituale: idealistica è in questo senso la concezione hegeliana come quasi tutta la filosofia dopo Kant; ma idealista in tal senso è anche ogni filosofo positivista o fenomenista che riduca la realtà a sensazioni. Idealistica in senso metafisico, ossia nel senso platonico, può dirsi invece solo quella filosofia che riconosce la realtà dell'ideale, del dover essere, del trascendente. È in questo senso che l'idealismo è il fondamento necessario d'ogni dottrina religiosa: ma in questo senso nessuna dottrina è così recisamente avversa all'idealismo come la dottrina hegeliana.

Quanto, in secondo luogo, all'accordo col dogma cristiano, esso non rappresenta altro che una pagina poco onorevole nella storia personale di Giorgio Federico Hegel. Hegel è stato un'altissima intelligenza, ma una personalità poco stimabile. Egli ci presenta il fenomeno — non isolato del resto — d'un'attività intellettuale meravigliosa, non sorretta da alcuna elevatezza di ca-

rattere. I suoi fini nella vita sono stati puramente personali: la conquista d'una posizione, il successo, la dominazione. Quando nel 1811 ha raggiunto a Norimberga una posizione soddisfacente ed ha preso moglie, scrive all'amico Niethammer: «Il mio fine terreno è raggiunto: perchè con un impiego ed una buona moglie si ha tutto in questo mondo. Queste sono le cose principali che un uomo deve aver di mira: il resto non sono più capitoli, ma paragrafi e note». Singolari parole per un filosofo! Questo carattere ci spiega molti particolari dell'attitudine assunta da Hegel nella sua carriera, dalla associazione con Schelling a Jena fino al suo rapporto col cristianesimo ecclesiastico. Quando Hegel e Schelling si associarono a Jena per fondare il *Giornale critico di filosofia,* si sparse per Jena la voce che Schelling — allora già docente all'università e celebre — avesse fatto venire dalla nativa Svevia una specie di masnadiero per sostenerlo nella lotta contro Fichte: questo masnadiero era Hegel. Ed in realtà i due amici non sembrano proporsi nel giornale altro fine che questo: aggredire e deprimere con ogni mezzo, specialmente con lo scherno, tutti quelli che facevano loro ombra, per elevare sè stessi. Ed anche in questa associazione chi fa moralmente la più trista figura è Hegel. Quando venne, nel gennaio 1801, a Jena, Hegel aveva già la sua filosofia e vedeva chiaramente le deficienze di Schelling: tuttavia dichiara di adottarne la filosofia ed è più schellingiano di Schelling. Ciò si capisce: mentre Schelling era già un maestro celebre, Hegel era un ignoto ed aveva bisogno d'appoggiarsi ad un nome, ad un gruppo, per aprirsi la via. Ma quando, nel 1803, Schelling è chiamato a Würzburg, comincia la guerra subdola di Hegel contro di lui. E mentre Schelling, che fu ad Hegel amico generoso, s'informa affettuosamente dell'opera sua, la *Fenomenologia,* era già stesa e stampata la famosa prefazione in cui Hegel si separava dal suo amico con parole di disprezzo e di scherno. Non parlo poi della condotta di Hegel a Bamberga: mentre Fichte pronunziava a Berlino i famosi *Discorsi alla nazione tedesca,* Hegel dirigeva a Bamberga un giornale devoto a Napoleone e metteva fedelmente in pratica l'imperativo categorico hegeliano: servire sempre il padrone più forte. E quando dopo il 1818, a Berlino diventa il filosofo ufficiale della reazione prussiana, egli si vale della sua

influenza politica per la diffusione della sua filosofia: si circonda di scolari servili ed arroganti, riempie le università di sue creature, le quali non hanno altro merito che di cantare in tutti i toni le lodi del maestro, e perseguita con animosità implacabile i suoi rivali. Ma il peggiore episodio di questo periodo è la sua denunzia di Fries, suo rivale fin dai tempi di Jena, che era stato sospeso per la sua partecipazione ai moti liberali studenteschi e che Hegel nella sua prefazione alla Filosofia del diritto denunzia pubblicamente al governo: fatto veramente turpe e disonorante che sollevò anche allora una generale indignazione. « È uno spettacolo doloroso, (scrive di lui un biografo benevolo, il Dilthey) vedere questo grande pensatore, uomo nel resto di carattere fermo e schietto, in una posizione ambigua che allontanò da lui i migliori uomini del tempo e lo accomunò coi peggiori. Egli pagò la sua potenza un grave prezzo. Egli diede anzitutto reale fondamento a quella condanna della filosofia ufficiale che va da Schopenhauer a Feuerbach ed a Nietzsche. Il disdoro, che Hegel e Schelling come filosofi di Stato hanno gettato sul nome puro della filosofia, è incalcolabile. È un tragico destino dei caratteri autoritarii nella vita scientifica che essi debbano pagare la loro influenza con compromessi e posizioni ambigue, che sono inconciliabili con le esigenze d'un pensiero indipendente ed obbiettivo ».

Questo aspetto del carattere di Hegel ci spiega come nei rapporti dell'hegelianismo e del Cristianesimo egli si sia mantenuto sempre in una situazione equivoca, ad arte voluta ed a lui imposta dalla sua posizione ufficiale. Che Hegel non potesse prendere letteralmente il miracolo e la rivelazione si capisce. La via per un'intesa della filosofia con la religione non poteva essere che quella già aperta da Kant e cioè quella dell'interpretazione simbolica dei dogmi. La verità fondamentale della religione è per Kant la verità morale: i dogmi nascono dalla tendenza dello spirito a rappresentarsi sotto forma di persone e di eventi i rapporti e le idee fondamentali della vita morale. Ma mentre Kant procede per questa via con onesta chiarezza, Hegel aduna intorno a questo punto tutte le tenebre del suo pensiero e del suo linguaggio. Egli è abilissimo nel mostrare la debolezza intrinseca e il carattere arbitrario delle speculazioni teologiche, ma è altrettanto abile nel nascondere il carattere ra-

zionalistico della sua dottrina. Egli chiama ora il Cristianesimo la religione assoluta: ma perchè pone come conclusione e culmine del pensiero cristiano la sua filosofia; e dedica una gran parte della *Filosofia della religione* alla giustificazione del dogma cristiano, perchè in esso è rappresentato, secondo lui, il dramma eterno dello spirito. Anche il rapporto tra religione e filosofia, così essenziale, è posto in termini sibillini; vi sono dei passi nella *Filosofia della religione* dove è evidente lo sforzo d'avvicinare la sua teoria dei tre momenti dello spirito al dogma cristiano e di assimilare la sua idea pura al concetto d'un Dio personale. Tutte queste volute oscurità, queste ambiguità dialettiche, questa premura di mettere in luce i punti d'accordo, non solo non aggiungono nulla al valore religioso dell'hegelianismo, ma non fanno anzi che renderci dubbiosi circa la sincerità e la profondità del sentimento religioso di Hegel stesso. Un'anima diritta e sinceramente religiosa avrebbe respinto da sè queste ipocrisie col più alto disdegno.

Non basta quindi il sentimento profondo, che Hegel ha avuto dell'unità immanente, per fare della sua filosofia una filosofia religiosa. A me la concezione hegeliana nel suo complesso ha sempre richiamato quella famosa visione apocalittica di Giampaolo Richter quando i morti si levano dalle tombe e chiedono al Cristo: Dove è il Dio che ci hai promesso? Ed il Cristo dopo avere percorso e scrutato l'universo, con amarezza risponde: Non vi è Dio in nessuna parte! Così è del mondo hegeliano. Percorriamolo in tutte le sue parti dall'idea pura alle creazioni più alte dello spirito: noi potremo sentirvi in ogni parte il lavorìo d'una ragione onnipotente e della sua dialettica inesorabile: ma Dio, ciò che noi chiamiamo Dio, non vi è in nessuna parte.

Pietro Ceretti *.

L'opera filosofica di Pietro Ceretti, anche dopo la parziale pubblicazione delle sue opere postume, non è stata ancora nè profondamente studiata, nè adeguatamente apprezzata. Nei manuali di storia della filosofia egli è ancora genericamente classificato, accanto a Spaventa, Vera, Fiorentino, Tari, D'Ercole, come un puro ripetitore di teorie hegeliane: ma questo non è vero che del primo periodo della sua speculazione ed anche per questo non è vero che in parte. Certo l'educazione sua filosofica si è fatta per mezzo di Hegel e le traccie di quest'influenza sono rimaste visibili: ma l'indirizzo essenziale del suo pensiero non è hegeliano, e ciò che esso contiene di reminiscenze hegeliane è troppo poco perchè noi possiamo classificarlo tra gli hegeliani. Del resto chi conosce la sua indole indipendente, quasi ribelle, e il liberissimo modo con cui conquistò a sè, fuori d'ogni vincolo tradizionale la sua personalità, come può supporre che a questa indipendenza avesse rinunziato nella parte più gelosa ed intima della sua vita, nel pensiero?

(*) Discorso commemorativo in occasione del primo centenario dalla nascita (1923). Da consultarsi, oltre la notizia del D'ERCOLE (Torino 1886), l'eccellente biografia dell'ALEMANNI (Milano 1904) e specialmente gli Scritti scelti inediti di varia filosofia e letteratura a cura di V. ALEMANNI, I-II, Roma, 1915-20.

È noto che Ceretti, dopo i primi studi nel Seminario di Arona e presso i gesuiti di Novara, formò a sè stesso liberissimamente, attraverso letture, viaggi e studi svariati, la propria coltura. Un elemento importante della sua coltura furono i viaggi : che egli intraprese dall'età di ventun anni per tutta l'Europa, errando, come i saggi antichi, senza meta, col solo fine di vedere la varietà degli uomini e dei loro costumi. Egli viaggiava a piedi, con la massima semplicità, andando sempre

. . . come capita, col pieno
Meriggio, col sereno,
Colla piova,
Col buio, con la luna,
Con la varia fortuna,
Con li vari linguaggi,
Per monti e piani, per città, villaggi,
Con la natura,
Con la spensierata anima sicura.

Viaggiava fingendosi operaio o bracciante, riposando negli abituri dei contadini, accompagnandosi a frotte di zingari o di vagabondi, sì che

. . . il galantuomo un po' sovente
Scontrandolo per via, molto prudente
Si tenne al largo e anco talvolta alcuna
Equivoca congrega
Lo salutò collega.

E in realtà l'aspetto suo non doveva esser molto tranquillante, se una volta che entrò in un'aula della Sorbona per sentirvi una lezione, fece arrestare stupefatti discepoli e docente. Ma queste peregrinazioni, così bizzarre nell'apparenza, furono per lui una ricca sorgente di osservazioni e di esperienze profonde sugli uomini e sulle cose anche nell'età più matura.

I primi amori del Ceretti furono per la poesia. Dal 1843, anno in cui abbandonò la casa paterna per recarsi a Firenze, fin verso il 1860 si occupa di storia, di scienze, di letteratura, ma piuttosto di poesia : i principali scritti di questo periodo

sono le ultime lettere d'un profugo (1847), romanzo in prosa sul genere del Jacopo Ortis e due poemetti, il Prometeo e il Pellegrino in Italia.

Però anche queste opere letterarie hanno già un contenuto filosofico: esse sono ispirate ad un sentimento di romantica tristezza, ad un atteggiamento pessimistico che qua e là, di fronte al problema delle cose, si risolve in un'invocazione alla pace del pensiero. « O Natura, Natura, a che ne sproni sì crudelmente e di progenie in progenie ne affatichi, predatori o preda, sempre i più miserabili fra gli animali? A che, operosa, rinnovelli, trasfigurando, le menzogne della speranza? Questa Dea, tanto fallace sulla terra, sarà veritiera oltre il sepolcro? Esistenza migliore o riposo di sonno ineccitabile sarà meta di sì doloroso pellegrinaggio? O forsennato! Atomo perduto nello spazio, stilla d'un'intelligenza immensurabile, presumi abbracciare e intendere i dominii della suprema governatrice? Chiuditi nel tuo nulla, dolora in silenzio e dal dolore cogli la sapienza, che sola forse genera la potenza redentrice ».

Il periodo più propriamente filosofico, che si inizia verso il 1860, non è in fondo, per lo spirito e per l'indirizzo, che uno svolgimento del periodo poetico: perchè la poesia fu nel Ceretti il germe e l'infanzia della filosofia (D'Ercole, p. 72). Al 1860 risale la prima delle sue opere filosofiche — l'Idea circa la genesi e la natura della forza; nel 1864 comincia la stampa del suo *Paselogices specimen,* un'opera colossale in latino, di 11.000 pagine, di cui solo i primi tre volumi vennero stampati (in cinquanta esemplari) dal 1860 al 1867. D'allora in poi nella filosofia Ceretti trovò il compito della sua vita: la sua curiosità inquieta e vagabonda, gli studi svariatissimi, i viaggi, le meditazioni poetiche erano state soltanto i tentativi d'uno spirito, che ignorava ancora se stesso e che adesso nel pensiero e nella contemplazione filosofica trova il suo appagamento definitivo.

L'Italia filosofica (specialmente al nord) era divisa allora dalla controversia fra rosminiani e giobertiani: ma nel regno di Napoli si era già iniziato quel movimento hegeliano, che era destinato ad avere più tardi tanta fortuna. Come si spiega la preferenza che Ceretti ebbe per Hegel? Che Ceretti non abbia piegato verso lo spiritualismo di Rosmini e di Gioberti si capisce: questi erano filosofi più o meno asserviti alla teologia

e Ceretti era uno spirito troppo libero da ogni catena tradizionale per poter entrare in tale ordine d'idee. L'hegelianismo dovette apparirgli invece come la verità più alta, la quale nel tempo stesso che elevava lo spirito in una sfera superiore a queste filosofie teologiche e volgari, lo liberava dagli assalti del materialismo e dello scetticismo: come l'interpretazione idealistica per eccellenza, che dava veste e forma di pensiero alla sua visione della realtà. Per Ceretti Hegel è anzitutto il grande sistematore dell'idealismo: la realtà è per lui, come per Hegel, un grande pensiero vivente: le cose, gli astri, le piante, gli animali sono come i geroglifici in cui è scritta la storia di quel Dio vivente che è il Pensiero. E di Hegel accoglie anche un altro punto: il carattere logico, razionale di questa realtà ideale in cui viviamo: il carattere dialettico del divenire di questa realtà, in cui ogni momento richiama il momento contrario e con esso si completa per rendere possibile il passaggio ad un grado superiore, in cui il processo eternamente si rinnova. In tutto questo Ceretti riconosce di essere stato discepolo di Hegel e di dovere a lui lo svolgimento delle idee fondamentali della sua mentalità: « l'hegelianismo giovò grandemente a corroborare il mio pensiero e mi portò in un campo che fruttò l'ulteriore svolgimento delle mie idee ».

Ma Ceretti non era un filosofo della scuola: la sua mente liberissima si era formata, più che nel contatto coi libri, nel contatto con le cose. Le grandi visioni della natura, le meditazioni solitarie, la contemplazione disinteressata dell'uomo e delle società umane furono veramente le sorgenti del suo pensiero. Egli aveva d'altra parte subito anche altre profonde influenze: quella del Leopardi, della cui poesia filosofica Ceretti sentì presto il fascino; forse anche quella dello Schopenhauer, che chiama suo « intrinseco amico », e delle grandi dottrine pessimistiche dell'antico Oriente. Quindi si capisce come, pure tenendo Hegel per maestro, egli non sia affatto rimasto hegeliano e non abbia soltanto ripetuto Hegel: ma in un primo tempo abbia cercato di rifare Hegel a modo suo ed in un secondo tempo sia da questo punto di partenza giunto ad una concezione filosofica, che, nel suo indirizzo fondamentale, non è più affatto hegeliana. Infatti anche in quella specie di rifacimento del sistema hegeliano, che è il suo sistema di panlogica, Ceretti si

era scostato da Hegel in varii punti essenziali: punti che preludono già a quel sistema contemplativo, nel quale dobbiamo vedere la sua vera filosofia personale ed originale. E ciò tanto è vero che Ceretti non condusse nemmeno a termine questo rifacimento delle dottrine hegeliane: mentre egli stava rifondendola, l'aveva superata e abbandonata. Il suo ultimo periodo fu, come egli stesso dice, un periodo di « totale indipendenza d'idee ». Questa filosofia personale occupa l'attività di Ceretti negli ultimi quattordici anni della sua vita, dal 1871, anno in cui abbandona la redazione della Panlogica, al 1884, anno della sua morte. Le sue idee di questo periodo, oltre che in alcune brevi operette filosofiche, come la Sinossi dell'enciclopedia speculativa (1876), le Considerazioni sul sistema della natura e dello spirito (1878) ed altre minori, sono contenute specialmente nei suoi romanzi e nelle Massime e dialoghi, delle cui cinquemila pagine il suo benemerito biografo V. Alemanni ha pubblicato una parte negli « Scritti scelti inediti ». Però in nessuna di queste opere egli ci ha lasciato un'esposizione chiara e sistematica delle sue idee fondamentali: generalmente queste ci sono date soltanto indirettamente nella loro applicazione alla infinita varietà di condizioni e di aspetti che offre la vita.



La divergenza da Hegel si delinea già nella stessa posizione del primo principio. Per Hegel la realtà ultima ed assoluta è lo Spirito: una ragione universale ed eterna, che è anche vita e movimento, che si rivela nella natura ed ha nel mondo umano della società e della storia la sua più alta manifestazione. Ora già nel secondo volume della Panlogica Ceretti enunzia questo concetto: che il mondo della manifestazione dello Spirito è soltanto una delle infinite forme possibili della realtà ed ha il suo fondamento in un principio superiore, che Ceretti chiama la Coscienza — un principio assolutamente indeterminato, che potrebbe con egual diritto dirsi l'assoluta Incoscienza o l'assoluto Nulla. Quale sia il preciso concetto che Ceretti si è fatto di questo principio universale dell'esistenza non è facile vedere: sembra che in questo punto il suo pensiero abbia avuto più d'una variazione successiva. Genericamente possia-

mo dire che è una specie di Io assoluto, la cui vita si svolge in una infinita molteplicità di mondi e di esseri e che tuttavia non si esaurisce in alcuno di essi: un'unità, la cui natura non può da noi venir definita in nessun modo e tuttavia si esprime nelle leggi generalissime a cui tutti gli esseri obbediscono. Ceretti stesso riconosce l'affinità della sua dottrina con quella dei mistici di tutti i tempi: solo mette in rilievo che questo impenetrabile Assoluto è per lui una Coscienza, che, come l'Io di Fichte, svolge da sè il mondo, anzi un'infinità di mondi. Non ci dobbiamo perciò meravigliare se qualche volta, come i mistici, chiama questa Coscienza l'infinito nulla e prende per simbolo della sua filosofia lo zero, che è l'indeterminazione assoluta e significa tutto perchè non significa niente.

Questa Coscienza infinita si svolge in un'infinità di mondi e di esseri, in ciascuno dei quali la sua unità si scinde necessariamente in una dualità interiore: per il fatto che ogni realtà non è l'Unità assoluta, essa la oppone a sè, la rende a sè straniera e la giudica: di qui il vero e il falso, il bene ed il male e tutte le altre opposizioni dell'esistenza finita. Ogni grado di esseri costituisce una realtà a sè, un mondo, che a ciascuno degli esseri in esso inclusi appare come il vero ed unico mondo: mentre non è che uno degli infiniti mondi che sono nel seno della Coscienza assoluta. Ogni grado passa nell'altro, ogni mondo si converte in un altro: in questo passaggio il grado futuro si rivela nella coscienza individuale come il presentimento ideale d'un mondo superiore che è vagamente atteso, ma non conosciuto, nè possibile a conoscersi.

Tutta questa varietà infinita di mondi e di esseri non è ancora tuttavia per sè, nella sua totalità, un'imperfezione ed un male: perchè nella totalità il bene e il male si equilibrano e si annullano in un'indifferenza costante e sempre uguale. Di fronte a Dio ed allo spirito contemplativo, che vede le cose nella loro unità, non esistono più nè il bene, nè il male: d'altronde ogni esistenza, anche quella dell'umanità e del suo mondo, non è che un brevissimo ed insignificante episodio nel dramma infinito. L'origine del male sta in noi, nella limitazione soggettiva della nostra coscienza, per cui non vediamo noi stessi come ciò che veramente siamo, cioè come semplici momenti d'un'unica vita infinita che è superiore alle determinazioni ed alla

morte: sta nel crederci legati irremissibilmente ad una forma particolare ed alle sue vicissitudini. Se il male nostro è in questa impotenza intellettuale, il bene nostro risiede nella conoscenza della verità e nell'indifferenza: la filosofia di Ceretti sbocca in una morale ascetica e contemplativa:

« *Paradiso non voglio, ma riposo* ».

Il bene più alto sulla terra è il pensiero, che vive sopra tutti i piaceri e i dolori del mondo: quel pensiero, che dà la quiete dalle passioni, la serenità senza gioia nè dolore: la suprema sapienza è anche assoluta indifferenza.

Ceretti applica questa morale quietistica anche alla società: le vicende politiche e le brighe civili non sono per lui in fondo che meschinissime cose: il solo progresso dell'umanità è il progresso nella razionalità e nell'apatia. Se l'ideale della vita umana sta nel giungere alla contemplazione di Dio ed alla liberazione dalle passioni, tutta la vita esteriore deve esservi indirizzata. L'umanità percorre sotto questo rapporto tre epoche: la prima è l'età della religione, caratterizzata dall'ignoranza e dal dispotismo: la seconda è l'età della scienza, caratterizzata dal fiorire della tecnica utilitaria e della democrazia; la terza è l'età contemplativa, età di cultura speculativa e filosofica, nella quale gli uomini meditativi realizzeranno una più razionale costituzione della società. Ceretti ha dedicato molte pagine dei suoi scritti alla critica delle condizioni sociali presenti, in cui l'umanità, sotto le parvenze della cultura, è guidata ancora dalle passioni più cieche e più brutali; ma si è anche preoccupato di stendere il disegno generale di ciò che dovrà essere il futuro ordinamento razionale della società. Esso è riassunto nella Proposta di riforma sociale, stesa nel 1878 e pubblicata nel 1885; e nel romanzo « Gregorio », scritto nel 1879, dove è tracciata la società futura secondo il sistema contemplativo. Questa società, che Ceretti considerava non come un'utopia, ma come un necessario risultato della penetrazione della coltura filosofica e religiosa, è una specie di repubblica platonica, caratterizzata da una riforma socialista della proprietà, della famiglia e dell'educazione: riforma che però, occorre appena dirlo, non ha nulla di comune con il comunismo politico attuale.

« Il comunismo, che correva per le stampe (fa dire Ceretti ad un felice cittadino della sua Utopia dell'avvenire) e qualche volta scese nelle piazze, era idiotico, vandalico, terrorista, avversario non dell'ordine costituito, ma di qualsivoglia ordine sociale. Era una specie di brigantaggio teoricamente e praticamente guidato da soggetti poco addottrinati, poco morali, molto avidi di arricchire, molto ambiziosi di popolarità. La gente, alla quale si predicava e che si spronava all'azione, era una moltitudine di operai, di braccianti e di proletarî, che ambivano sostituirsi ai ricchi... Gli scienziati e letterati vedevano nel comunismo un'utopistica aspirazione demagogica, la quale, se si potesse realizzare, condurrebbe all'anarchia o al dispotismo della plebe, il peggiore dei dispotismi; in ogni modo all'estremo deperimento delle lettere e delle scienze, che non possono avere la simpatia della plebe. Dunque il comunismo di quel tempo, non contenendo un briciolo di quella profonda razionalità, che lo ha reso necessario, non ha nulla, tranne il nome, di comune col nostro » (Op. scelte ined. I, 177-178).

Da tutto questo risulta con chiarezza anche la posizione di Ceretti rispetto alla religione. La riforma dell'umanità deve anche essere riforma razionale e filosofica della religione: i frequenti accenni ostili, che troviamo in lui, contro « la plebe mascherata di stole e di piviali », sono dirette solo contro l'elemento volgare e superstizioso, che offusca la religiosità vera. In fondo la concezione di Ceretti è religiosa; egli crede p. es. nel valore della preghiera, quando essa sia formulata senza alcun desiderio egoistico, nel puro interesse della ragione. Soltanto egli vuole che dalla religione siano eliminati l'autorità cieca esteriore, l'ignoranza, l'ipocrisia; che essa cessi di parlare il linguaggio della favola e del miracolo per apprendere quello della filosofia. Noi siamo oggi dinanzi ad un bivio terribile. Se l'uomo si è propagato sulla faccia della terra, deve ciò alle istituzioni religiose, che con i terrori del soprannaturale, dice Ceretti, hanno legato questa fiera sanguinaria, che si chiama, forse ironicamente, l'uomo sapiente. Ora è vano sperare che la fede del passato possa venir ricostruita: d'altra parte se questo freno verrà meno nella coscienza umana, vedremo l'uomo scatenarsi con tutta la ferocia della sua ragione. La sola speranza per l'umanità può trovarsi soltanto, secondo Ceretti,

nello svolgimento della ragione e della religione razionale. Che alla ragione appartenga l'avvenire del mondo, è una delle convinzioni sue più profonde. Anche gli interessi, gli istinti, le passioni che muovono gli uomini e sembrano i veri attori del mondo, sono in realtà dei meccanismi, in cui vive ed agisce un pensiero comune, ignoto a quelli stessi in cui agisce: « il mondo è governato dalla mente ignota al mondo ». A dare agli uomini piena coscienza di questa ragione è appunto intenta l'opera della filosofia: che preannunzia l'avvento della fase contemplativa, anzi è già un iniziale realizzamento di questa forma ideale della vita. « L'idealità intima logicamente vera è idea profetica di quanto verrà secoli o millenni più tardi istituzionalmente ed esteriormente realizzato ».

Ma di qui anche il doloroso dissidio, dal Ceretti stesso dolorosamente sperimentato, fra il pensiero dei filosofi e quello degli altri uomini, che vivono immersi nelle illusioni e nelle passioni del presente e sono ciechi per gli interessi generali della ragione e della vita spirituale. Sopra nessun punto Ceretti torna così spesso e con tanta compiacenza come sopra questo necessario sacrificio degli spiriti migliori all'eterna vita dello spirito: mai egli è così eloquente come quando, descrivendo se stesso, descrive il necessario e doloroso isolamento del filosofo, che vive già con la mente in una sfera ideale superiore, mentre il suo corpo è ancora in questo mondo inferiore. « Così progressivamente, dice Ceretti di se stesso, dal frastuono mondano migrai al silenzio della solitudine: la mia anima appassionata progressivamente si spassionò per riflettere nella serenità speculativa. Rinunciando al mondo, alla carne, al fumo, alla vanità delle cose mondane, mi trovai spiritualmente in Josaphat (così Ceretti chiama il mondo spirituale superiore), quando la mia individualità corporea vegeta tuttavia nel suo mondo. Così vivo fra gli uomini come straniero fra stranieri: e confabulo quotidianamente con gli uomini, ascoltando e recitando il loro gergo convenzionale. Il mio spirito è altrove: vive la vita della propria idea speculativa e non può più chiaramente rivelarsi ai suoi fratelli, perocchè i suoi fratelli abitano spiritualmente il mondo della storia, egli quello di Josaphat ».

L'ideale supremo della vita terrena, che è la contemplazione indifferente dell'infinita realtà, in cui i contrari si elidono e per-

ciò non vi è più nè gioia nè dolore, ma solo una specie di serenità triste, non è quindi, secondo Ceretti, che la preparazione d'una condizione più alta di vita. Ogni spirito finito, anche lo spirito dell'umanità, è perituro: soltanto la Coscienza assoluta non muore. Ma questo non vuol dire che l'individuo debba perire interamente: vi è una parte della nostra coscienza che non perisce, quella per cui ci identifichiamo con la Coscienza assoluta. Nell'atto stesso che noi eleviamo l'anima verso la contemplazione, noi l'eleviamo verso l'eternità. Non sembra però, secondo Ceretti, che l'uomo, nelle sue condizioni attuali, possa pretendere ad un così alto destino: egli crede che l'uomo, come ogni creatura, non ritorni a Dio, deposto il suo oscuro involucro mortale, se non attraverso un lungo cammino, retto da una legge di retribuzione mistica, che nessuna mente umana può concepire. Vi sono quindi gradi di vita e di realtà, forme superiori di esistenza spirituale, che noi non possiamo nemmeno immaginare: nelle sue Massime e Dialoghi Ceretti introduce qualche volta come interlocutore e maestro uno di questi spiriti superiori, che egli chiama Lucifero; spirito che già era stato uomo ed è giunto a questo eccelso grado attraverso innumerevoli dolori e metamorfosi corporee e spirituali. Nel suo svolgersi dall'uno all'altro grado la coscienza abbandona progressivamente le determinazioni del grado, dal quale si svolge, ed assume quelle del sistema, verso il quale tende: l'abbandono, dice Ceretti, è una progressiva dissoggettivazione del sistema morente e l'acquisto una progressiva soggettivazione del sistema nascente. Così l'io individuale non perisce, ma si conserva in ciò che ha di essenziale anche attraverso la morte: sebbene esso consideri, ogni volta che rinasce, il suo mondo come il vero ed unico mondo. Così appunto crediamo anche noi qui, nascendo, d'essere nati per la prima volta, sebbene anche qui non facciamo che ritrovare in una nuova sfera determinazioni, stati e rapporti già vissuti ed ora trasferiti e come trasfigurati nella sfera dell'esistenza umana. Quale sarà questo stato finale, verso cui l'anima così sale attraverso innumerevoli esistenze ed innumerevoli dolori? Naturalmente Ceretti, come i mistici, non pretende poterlo dire: a noi esso non può apparire che come una specie di nirvana, di riposo e di benefico sonno, verso il quale aspirano tutte le creature viventi.

* * *

Tale è nelle sue linee sommarie la visione della vita, che il Ceretti svolse nell'ultimo periodo della sua vita, il suo cosidetto sistema contemplativo. Come si spiega che una dottrina così originale, che mette a buon diritto il suo autore al fianco dei più grandi nostri filosofi del secolo XIX, passò quasi totalmente inosservata? Le cause risalgono in parte all'autore stesso: al fatto che la sua prima grande opera, edita, la Panlogica, è scritta in uno stile oscurissimo ed in un latino poco accessibile: al difetto, anche negli altri scritti, di concisione e di chiarezza sistematica: al suo distacco dal pubblico e dal mondo della filosofia ufficiale ed erudita, che lo distolse, dopo il disgraziato successo del Sistema di panlogica, dalla pubblicazione dei suoi scritti.

Ma se nell'opera del Ceretti vi sono innegabili deficienze di forma, che gli tolsero, vivente, di godere di quella fama, a cui aveva diritto, e che anche oggi possono essere d'ostacolo alla diffusione del suo pensiero, vi è nella sua personalità un aspetto, che è nel più alto grado degno di rilievo e che pone il Ceretti al livello dei veri, dei più grandi filosofi: e questo è la nobiltà e la purezza della sua vita, per cui ci ricorda un altro grande e glorioso solitario della filosofia, Benedetto Spinoza. La vita di Ceretti non è soltanto la vita d'un erudito o d'uno studioso: ma d'un animo alto, che accordò perfettamente la sua personalità con la sua dottrina. I suoi biografi ci hanno tramandato con accento commosso la bellezza e la purezza della sua vita famigliare: il nobilissimo amore che nutrì per la moglie, presto perduta, la cui morte sparse su tutta la sua vita un'ombra di tristezza e volse il suo spirito a cercare un conforto alla felicità perduta nella contemplazione delle cose eterne; la tenerezza per l'unica figlia, a cui dedicò tutta la vita e che cantò con versi di soavissimo affetto. Quando conobbe che il suo vero compito era la meditazione filosofica, ad essa rivolse anche tutto se stesso: lasciò da una parte le esigenze e le condizioni della vita comune, abbandonò i viaggi e gli svaghi, si impose un orario rigoroso, informò la sua vita esteriore alla più nuda semplicità, considerò la ricerca ed il culto più scrupoloso della verità come

l'unico fine della sua vita. Io non posso anche oggi rileggere senza una commozione profonda il racconto degli ultimi anni della sua vita, sacri alla meditazione e al dolore; quando in mezzo alle gravi e continue sofferenze della malattia, che lo trasse alla tomba, continuò con stoica serenità a meditare ed a scrivere. Chi può dire che cosa passava nella sua mente quando la sera sull'imbrunire si faceva portare accanto alla finestra e là con una mano dinanzi agli occhi si abbandonava e si assorbiva nella quotidiana meditazione, che era l'alta, la muta preghiera d'un filosofo? Anche la morte, lungamente preveduta ed attesa, fu morte degna d'un saggio. Egli attese la fine con mente sicura e viso calmo, senza tradire con un gesto od un lamento l'interna sofferenza: e quando la grande liberatrice fu vicina, l'accolse senza paura e senza rimpianto, come un trapasso naturale, confortando ed esortando i suoi famigliari ad essere fermi e tranquilli.

Ma forse più che nell'affrontare la morte egli aveva mostrato la grandezza e la forza dell'animo suo nell'affrontare l'oscurità ed il silenzio, che furono, in vita, il compenso dell'opera sua. Egli svolse e fissò il suo pensiero nella più assoluta solitudine: amaramente conscio che questa era per lui un inevitabile destino. Egli aveva bene fermamente veduto che la moltitudine è sempre incapace di accogliere i più alti insegnamenti della ragione: e che quelli, i quali sembrano accostarsi o dedicarsi alla vita dello spirito, lo fanno generalmente per interesse, ambizione od altri motivi dell'ordine inferiore: quindi comprese che in nessun modo egli poteva conquistare una qualche celebrità senza rinunziare almeno in parte a quello che era il solo e l'alto compito della sua vita. Egli accolse perciò l'oscurità con indifferenza e con una specie di rassegnazione ironica: « nel rapporto con gli uomini (scrive nel suo libro « La mia celebrità », il cui titolo è già un'ironia) fui un perfettissimo zero per tutti gli altri viventi, ma celeberrimo a me stesso e legittimo compagno della notte e del silenzio ». Anzi egli seppe apprezzarla come un mezzo per conservare la calma e l'indipendenza del suo spirito, come una condizione essenziale della libertà interiore, che può svolgersi senza essere turbata dal giudizio degli altri uomini. L'eccellenza dell'ingegno e della dottrina (scrive Ceretti in un dialogo pubblicato dal D'Ercole, dove esamina le ragioni

della sua oscurità) contano poco per entrare nel regno della gloria. La celebrità è il salario che il pubblico paga a quelli che ne seguono e ne accarezzano le tendenze. Anche i grandi scrittori ed i grandi filosofi, degni della gloria e benemeriti dell'umanità, non sono mai gloriosi per la vera ed essenziale dignità del loro spirito, ma sono stati illustrati dalla fortuna o dal fatto che i loro principii hanno servito o servono a qualche interesse dominante. Chi serve la pura causa dello spirito non ha perciò alcun diritto alla celebrità : che del resto non sarebbe per lui se non una vanità ed una molestia. Anzi anche un pericolo : perchè chi si lascia lusingare dalla celebrità deve necessariamente prestare attenzione agli irrazionali capricci dell'opinione ed in questo culto disimparare il culto della verità e della coscienza. Per illustrarsi nella pubblica opinione bisogna sempre un poco degradarsi davanti a se stesso. Ma perchè allora scrivere se il filosofo deve, come vuole Ceretti, essere indifferente non solo al biasimo ed alla lode, ma anche alla pubblicazione dei suoi scritti? Il filosofo scrive solo per sè, per fissare a sè la storia della sua coscienza, per tenere a sè presente tutta la ricchezza del suo svolgimento e trovare nella sua genesi il fondamento del suo ulteriore progresso.

Cifro le carte in bruno,
Carte che guarderà sguardo nessuno :
Ma io penso e 'l pensier scrivo
E 'l pensier, vita della vita, vivo.

L'oscurità immeritata che avvolse il nome del Ceretti anche dopo la morte sembrò dare ragione alle sue ironiche riflessioni e previsioni circa il destino dei filosofi. Tanto più grati dobbiamo essere perciò alla figlia del filosofo, che con pietà illuminata volse ogni suo pensiero a togliere dall'ingiusto oblio la fama paterna curando la pubblicazione della Panlogica in veste italiana ed assicurando la conservazione delle reliquie manoscritte : e con eguale riconoscenza salutare l'opera dei suoi concittadini, che gli hanno eretto un monumento ed un altro assai più solido monumento gli hanno consacrato nella fondazione dedicata al suo nome ed all'opera sua. Ma se è vano attendersi che la filosofia del Ceretti possa mai diventare, anche nel miglior

senso della parola, una filosofia popolare, non è certamente illegittimo augurare che la sua nobile figura di uomo e di filosofo diventi più famigliare ai pochi spiriti migliori, nei quali anch'egli senza dubbio sperava, quando, nonostante la sua apparente rassegnazione all'amaro destino, si applicava con tanta costanza ad assicurare all'umanità i risultati del suo pensiero. Al quale fine certo servirebbe indirettamente anche la fondazione, che da lui prende il nome, quando venisse determinatamente rivolta a fini più consentanei con la personalità cui è consacrata. I suoi concittadini, assicurandone con gelosa cura la conservazione, hanno obbedito al presentimento della grandezza del filosofo ed al nobile sentimento, per cui già nell'antichità pagana ogni città conservava il nome e la tomba dei suoi eroi e consacrava loro altari e templi per tramandarne nei secoli la fama. Ma il grande cittadino d'Intra è un eroe d'una natura particolare: egli è un filosofo, non un guerriero, un santo od un uomo politico. Meglio avrebbero quindi provveduto alla celebrazione del suo nome i cittadini di Intra, se invece di convertire la fondazione Ceretti in un istituto comune di coltura popolare, avessero dato in Italia il primo esempio d'un'istituzione dedicata al progresso degli studi e della coltura filosofica: questo sarebbe stato il più degno e più vero omaggio che essi avrebbero potuto rendere al grande filosofo, che fu loro concittadino.

Africano Spir *.

I. — Africano Spir non conobbe, vivente, la gloria dovuta all'opera sua immortale: a nessuno meglio che a lui possono applicarsi le amare considerazioni che Schopenhauer opponeva nella prefazione alla seconda edizione del suo *Mondo come volontà e rappresentazione,* come uno sdegnoso conforto, all'oscurità sua ed all'ingiusta indifferenza dei contemporanei. Tutto assorto nella elaborazione della sua dottrina e profondamente convinto del suo altissimo valore, egli ebbe in disdegno le piccole arti con le quali anche le opere più nobili dell'ingegno umano

---

(*) Introduzione all' opera di Spir « *Saggi di Filosofia Critica* » edita nella *Biblioteca di Filosofia Contemporanea* diretta da Odoardo Campa. Milano, 1913.

Sebbene abbia scritto in tedesco, e parte anche in francese, Spir è di nazionalità russa. Nacque in un dominio paterno presso Elisabetgrad, nel governatorato di Cherson, il 15 Novembre 1837. Entrò fanciullo alla Scuola Navale di Nicolaief. Ufficiale di marina giovanissimo, combattè a Sebastopoli (1855), abbandonando in seguito il servizio per dedicarsi alla filosofia, verso la quale si sentiva portato da tutte le forze del suo carattere e del suo ingegno. Dopo un lungo viaggio all'estero, nel 1865, essendogli morte una dietro l' altra una sorella e la madre adorata (il padre gli era già morto da un pezzo), lasciò definitivameute la Russia, trasferendosi prima a Lipsia e successivamente a Stoccarda, dove s'ammogliò, a Losanna e a Ginevra. Morì d'influenza in quest'ultima città il 26 marzo 1890.

debbono conquistare il successo esteriore; meno avventurato di Schopenhauer non vide nemmeno l'aurora del nuovo giorno e fece scrivere sulla sua tomba le desolate parole della Scrittura: « La luce volle penetrare le tenebre, ma le tenebre non l'accolsero ».

Questo doloroso destino che amareggiò gli ultimi anni del nobilissimo pensatore è dovuto in parte alle circostanze esteriori della sua vita — Spir non appartenne all'insegnamento universitario e visse modestamente fuori del mondo filosofico ufficiale — in parte all'indole sua fiera e ritrosa che non ammetteva compromessi, che disprezzava ogni forma di vanità personale, ma sovratutto al carattere della dottrina, la quale, precorrendo i tempi, mirava con semplicità e con ferma sicurezza, sotto una forma profondamente personale, ad un rinnovamento speculativo-religioso di tutta la filosofia. La sua dottrina non era, come è stata sovente presentata, una semplice eco di dottrine herbartiane, nè un richiamo al dualismo kantiano dell'intelligibile e del sensibile: pur riconnettendosi strettamente ad Herbart, pel tramite sopratutto del Drobisch, che professava a Lipsia verso il 1861, quando lo Spir era venuto, ventiquattrenne, a frequentare la università, non meno che a Kant, che Spir aveva imparato giovanissimo a conoscere, e ad Hume, il filosofo più spesso citato da Spir, quello al quale egli stesso dichiarava di essere debitore più che ad ogni altro, anzi per alcuni aspetti anche a Schopenhauer ed a Spinoza, essa non continuava direttamente nessuna tradizione, non si appoggiava a nessuna scuola: essa era un tentativo originale, ma isolato, di assurgere ad una nuova sintesi filosofica, tentativo che per di più contrastava troppo recisamente con le tendenze naturalistiche, empiristiche ed agnostiche del tempo per poter sperare di trovare qualche favore presso i contemporanei.

Soltanto l'età nostra ha cominciato a rendergli, in parte, giustizia. Certo egli è ancor lungi dall' occupare nella storia della filosofia della seconda metà del XIX secolo il posto al quale egli ha diritto, accanto a Lotze, Fechner ed Hartmann, tra i solitarii continuatori dell'indirizzo speculativo in un'età infeconda, infatuata di scienza e di naturalismo; ed anche l'opera sua potrà, a giudizio definitivo, venir forse apprezzata da un punto di vista diverso da quello ond'egli, al pari di tanti altri grandi filo-

sofi, considerò l'opera propria come un rinnovamento apocalittico. Ciò non toglie tuttavia che noi possiamo con viva soddisfazione salutare come una riparazione tardiva questo iniziale riconoscimento dell'opera d'un uomo che fu senza dubbio una delle più elette, delle più vigorose, delle più significative personalità filosofiche del secolo passato; e dal contatto della sua speculazione condotta con la più implacabile coerenza e nel tempo stesso ispirata alle idealità più elevate ripromettercì una salutare influenza sul pensiero contemporaneo. Quest'azione si è fatta viva negli ultimi anni sopratutto in rapporto alle sue dottrine morali e religiose, nelle quali lo spirito dell'età nuova, con le sue ravvivate tendenze idealistiche e religiose, ha ritrovato in gran parte se stesso; anche in Italia è specialmente sotto questo aspetto che il suo pensiero è stato messo in luce nei saggi che ne hanno dato Aida Schenardi ed Odoardo Campa (1). Ma più importante delle teorie morali e religiose è nello Spir la parte più propriamente speculativa, quella che potremmo dire la sua metafisica; le sue teorie sul principio d'identità, come sorgente di tutte le forme *a priori,* sul valore obbiettivo del principio d'identità, sulla costituzione deceptiva del mondo empirico contengono una soluzione originale e geniale dei massimi problemi speculativi che merita, da parte di ogni spirito meditativo, la più seria attenzione. Come altamente opportuna e commendevole è perciò da considerarsi la ripubblicazione in veste italiana (con le aggiunte predisposte dall'autore per una seconda edizione che poi non venne) dei « Saggi di filosofia critica » edita a Parigi nell'anno 1887, una delle ultime opere del nostro autore, la più atta a servire d'introduzione alla conoscenza del suo sistema; alla quale ho ben volentieri accettato di premettere queste parole d'introduzione come segno della mia alta reverenza per la personalità nobilissima dell'autore.

La maggior difficoltà che si oppone alla diffusione della concezione speculativa dello Spir sta nel difetto della sua esposizione; la quale se è sempre, nei particolari, chiara, abbondante

---

(1) Si veda specialmente di quest'ultimo la traduzione della seconda parte dell'opera *Morale e religione* (W. 1899, II, 86-146) nella collezione « Cultura dell'anima ».

anzi talvolta prolissa, è generalmente disposta nel suo complesso in modo che non lascia afferrare facilmente con uno sguardo unico l'ordine e la concatenazione generale delle idee e dei problemi. Questa imperfezione formale, più grave nelle prime opere, è ancora accentuata abbastanza nell'opera capitale « Pensiero e realtà » per rendere al lettore faticoso e difficile il compito di formarsi, dopo la lettura, una visione sintetica ordinata e chiara della sua concezione complessiva; nè a questa deficienza pongono rimedio, a mio avviso, le esposizioni recenti del Lessing (1900) e dello Zacharoff (1910). Perciò io ho creduto opportuno, lasciando da parte ogni indicazione biografica (per i dati biografici non posso che rinviare alla bella biografia premessa ai *Nouvelles Esquisses* (1899) dalla pietà filiale di Elena Claparède Spir) o bibliografica (il lettore troverà un'accurata bibliografia dello Spir, fino al 1900, nella dissertazione di U. Lessing, *A Spir's Erkenntnisslehre,* 1900, p. 19-29), di premettere a questa traduzione un riassunto breve e chiaro della concezione metafisica dello Spir, nella speranza che altri ne tragga stimolo a darcene un giorno una esposizione meno imperfetta e più completa.

II. — Ogni filosofia, osserva lo Spir in principio della *Erörterung* del 1869, dagli Indiani, da Platone a Kant ed Herbart, comincia più o meno esplicitamente con questo presupposto: che la costituzione della realtà empiricamente conosciuta non è la vera, propria, originaria costituzione della stessa. Ma per sapere che la costituzione empirica della realtà non è la vera, bisogna bene che noi possediamo un concetto, sia pure implicito e formale, della vera costituzione della realtà: e che questo concetto ci sia dato *a priori.* Bisogna di più ammettere che la costituzione empirica della realtà, se è falsa, contiene qualche cosa che alla realtà è straniero, qualche cosa quindi che dalla medesima non può venir derivato nè esplicato. Queste tre proposizioni disegnano già nettamente il punto di partenza dello Spir, che è la constatazione di una duplice certezza immediata. La prima è quella che ha avuto la sua classica espressione nella famosa formula di Descartes: e dice che il contenuto della coscienza è, come fatto, una certezza assoluta. Può essere infatti che quanto la rappresentazione mi afferma dei suoi oggetti sia

falso, ma l'esistenza della rappresentazione come fatto cosciente è superiore ad ogni dubbio. Io posso perciò enunciare come dato irrecusabile di fatto l'esistenza del mio mondo cosciente col dire: Vi è in me un mondo di rappresentazioni. (*W.*, I, 13). Questo contenuto rappresentativo è costituito da una molteplicità di elementi e distinto in quei due grandi gruppi che sono il mondo degli oggetti esterni e il mondo delle individualità coscienti (empiriche). La seconda certezza è la constatazione che in noi, a lato del mondo della rappresentazione e compenetrato con esso, vi è una norma egualmente immediata ed irrecusabile, sebben di altra natura: la legge fondamentale del nostro pensiero, il principio d'identità. Questo principio non può venir confuso col contenuto rappresentativo, perchè degli oggetti che costituiscono detto contenuto e sembrano obbedire a detto principio, nessuno (come vedremo) è realmente con esso in accordo. Esso non è quindi un dato, ma un'esigenza, un criterio: ciò che non è altrimenti esplicabile se non col vedere in esso il presentimento d'una realtà superiore, anzi meglio la presenza iniziale in noi di questa realtà. Il punto di partenza della filosofia è nella constatazione di questa dualità: il riconoscimento dell'essere nostro più vero nella realtà divina presente *a priori* al nostro spirito, la riduzione dei valori più alti, la verità, la moralità, la bellezza, la santità, a questa iniziale coscienza del divino, ne costituiscono il compito principale e supremo.

La coscienza naturale (che comprende anche la scienza) non avverte ancora l'intimo dissidio della realtà con se stessa, che nasce da questa irreconciliabile dualità; considera la realtà empirica come accordantesi perfettamente con la sua norma suprema *a priori* e perciò la ritiene per una realtà assoluta. Ciò ha la sua ragione nel fatto che l'esperienza della coscienza naturale, pur essendo in sè straniera alla legge dell'identità, è organizzata in modo che realizza in sè un'illusoria apparenza d'un mondo coerente con se stesso, simula l'aspetto d'un mondo assoluto di sostanze immutabili accordantisi perfettamente con la legge suprema dell'identità. Ma in realtà questa sua identità è soltanto apparente e la natura sua contraddice alla legge del nostro pensiero: questa sua falsità intrinseca, per la quale ci rinvia sempre a qualche cosa d'altro da sè, costituisce appunto il fondamento della sua relatività ed è l'origine dei molteplici ten-

tativi della stessa coscienza naturale (nella scienza e nella filosofia naturalistica) di costituire un'altra realtà con elementi empirici (gli atomi, le energie, ecc.); i quali tuttavia, quando vengano scrutati a fondo ci presentano necessariamente di nuovo quella medesima contraddizione interiore, per la quale la realtà immediata è stata degradata a semplice apparenza. La vera filosofia sorge quando comincia la prima coscienza chiara ed esplicita della contraddizione essenziale della realtà. Essa riconosce che l'accordo della realtà empirica con la norma assoluta del pensiero non è che apparente, dissolve l'illusione naturale, mette in luce in tutto il suo valore la norma assoluta e scruta a questa luce la natura della realtà empirica e di noi stessi.

III. — Cominciamo con l'esame del dato rappresentativo. Che cosa è la rappresentazione? Quale è la realtà che si rivela a noi nel dato rappresentativo? È questo la immagine, la parvenza soggettiva d'un'altra realtà, oppure la rappresentazione è essa stessa la realtà e trae il suo valore obbiettivo da distinzioni interne? Lo Spir si pronuncia in modo che da principio sembra, egli idealista risoluto e coerente, adottare la soluzione realistica; il complesso delle rappresentazioni nostre è un complesso di atti subbiettivi che ci rinviano al di là di essi, ad un mondo di oggetti che non sono le rappresentazioni stesse. E che la rappresentazione non sia l'oggetto medesimo, risulta, secondo l'A., dal fatto che la rappresentazione può essere falsa. L'essere e la verità si confondono: non vi è essere falso; la possibilità dell'errore nella rappresentazione ci rivela che essa non è la realtà medesima, ma è la costruzione subbiettiva d'una realtà, che essa si sforza di esprimere (*W.*, I, 20 ss.). Certo la rappresentazione si sforza di confondersi con l'oggetto suo, si dissimula, si annulla quasi in ciò che ha di proprio per rendere presente solo il suo oggetto, ma ciò non toglie la distinzione fra rappresentazione ed oggetto: la rappresentazione p. es. d'un evento passato non è questo medesimo evento perchè esso, come fatto rappresentativo, è nel presente. Certo non si deve intendere la rappresentazione come un'immagine dell'oggetto rappresentato (*W.*, I, 26 ss.); la rappresentazione non ha una materialità sua propria, non è che una reduplicazione formale dell'oggetto; è l'affermazione dell'esistenza reale del suo oggetto, il

quale costituisce la vera materia della rappresentazione. Ma ciò basta allo Spir per affermare nel modo più reciso la distinzione della rappresentazione dall'oggetto: e ciò vale non soltanto degli oggetti della realtà esteriore, ma anche degli oggetti dell'esperienza interna, i sentimenti, le volontà; la possibilità dell'errore e dell'illusione nell'esperienza interna ci prova che anche i nostri fatti interni sono noti a noi per mezzo di rappresentazioni (*W.*, I, 35 ss.).

Con il contenuto rappresentativo è data immediatamente, secondo lo Spir, anche una distinzione originaria, la distinzione che si traduce nella coscienza dell'io e del non io. Noi crediamo di conoscere noi ed altre cose fuori di noi: noi distinguiamo nel contenuto a noi dato una parte costituente propriamente ciò che diciamo « noi » ed una parte straniera: questa distinzione è un fatto primordiale e non è suscettibile di derivazione o di esplicazione (*W.*, I, 45, *Esq.* 11, 96).

Non bisogna però confondere questa *obbiettività* originaria d'una parte dell'esperienza con la sua *esteriorità*. L'esteriorità non è che una forma speciale dell'obbiettività: un oggetto non può esistere spazialmente fuori di noi senza essere un elemento obbiettivo della esperienza, ma l'obbiettività non è ancora esteriorità nel senso spaziale della parola. Nel seno della coscienza stessa, del contenuto rappresentativo — che costituisce materialmente la totalità dell'io nel più largo senso di questa parola — si disegna così originariamente per intuizione inderivabile una distinzione fra rappresentazioni subbiettive (costituenti l'io in stretto senso) e rappresentazioni obbiettive (costituenti il non io, il mondo): queste ultime fanno parte pur esse del soggetto, dell'io in largo senso, ma hanno dei caratteri particolari per i quali si distinguono radicalmente dalle prime: tutti i tentativi di esplicare il sorgere d'un io da una corrente di rappresentazioni obbiettive come quelli di derivare da una complicazione di fatti subbiettivi il concetto d'un non io, d'un oggetto, sono puri sofismi che già presuppongono quella distinzione che essi tentano di dedurre o d'esplicare. Certo l'io ed il non io fanno parte entrambi della coscienza, si richiamano a vicenda e quindi debbono costituire una unità profonda — che però è sottratta alla nostra esperienza —; ma ciò non toglie che per l'esperienza essi costituiscano nel seno stesso dell'io una dualità irreducibile (*W.*, I, 329 ss.).

Consideriamo ora separatamente i due elementi del dato rappresentativo in ordine alla questione che sorge naturalmente dal concetto che lo Spir si è fatto della rappresentazione e cominciamo ad esaminare, in questo capitolo, la rappresentazione obbiettiva. Se la rappresentazione è la rappresentazione d'un oggetto, qual'è questo oggetto per la rappresentazione obbiettiva? La risposta dello Spir è informata al più radicale idealismo : gli oggetti delle nostre rappresentazioni obbiettive sono le nostre sensazioni (*W.*, I, 78 ss. 346 ss., *Vier Grundfragen,* 33 ss.; *Empir. u. Phil.* 29 ss.). La dualità parallela della rappresentazione e dell'oggetto non è perciò punto costituita da un mondo di oggetti materiali, esteriori alla coscienza, e dalla riproduzione cosciente dello stesso, ma da due serie di fatti coscienti; da una parte il mondo delle nostre sensazioni, dall'altra la loro rappresentazione ossia l'affermazione soggettiva del loro contenuto, la quale per di più ne ordina la molteplicità confusa secondo certe esigenze formali in modo da costituire non un caos di elementi, ma un mondo. La posizione dello Spir non differisce da quella del Berkeley se non per la sua distinzione delle rappresentazioni dalle sensazioni : queste sono il vero oggetto delle rappresentazioni, ma non hanno altra realtà da quella che esse hanno nella coscienza. Una sensazione di colore o di suono non differisce essenzialmente per nulla da uno stato di piacere o di dolore se non in quanto essa è uno stato obbiettivo, uno stato che il nostro io per un'immediata intuizione apprende come non facente parte della propria individualità empirica. È inutile avvertire che, poichè gli oggetti esterni non sono in fondo che le sensazioni esterne, sarebbe un controsenso cercare le cause esterne della sensazione; la molteplicità delle sensazioni è un dato primitivo ed originario ed in sè, come del resto la realtà empirica intiera, del tutto inesplicabile.

Il mondo esteriore non si presenta tuttavia a me come una semplice successione di sensazioni; esso mi appare come un mondo di oggetti, di cose, di sostanze. Questa trasformazione del complesso delle sensazioni, degli stati obbiettivi dell'io in un mondo di esseri corporei è un'opera dell'attività rappresentativa, che con una specie di spontaneità istintiva tende a concepire ogni contenuto sensibile secondo la norma suprema dell'identità e cioè come una cosa immutabilmente identica con se

stessa, come una sostanza. Certo anche da parte delle sensazioni vi è una disposizione ad apparire come un mondo di sostanze. La connessione regolare che si rivela tra le sensazioni stesse e per la quale esse si associano e si succedono secondo regole fisse, mettono già nella sensazione un principio di costanza, senza del quale l'applicazione della norma *a priori* e la trasformazione loro in sostanza non sarebbero possibili (*W.*, I, 370 ss.). L'intelligenza nostra sanziona questa costanza nella successione e nella coesistenza delle successioni, facendo di ogni gruppo costante di coesistenti e di successivi una sostanza. Però questa predisposizione delle sensazioni-oggetti e questa applicazione della norma *a priori* da parte dello spirito non creano che un accordo apparente, illusorio, non sopprimono il disaccordo logico fra il mondo delle sensazioni e la norma stessa : onde, se si analizza fino ai suoi ultimi elementi il mondo dei corpi così come è percepito, si arriva dappertutto, a volerlo considerare come una vera realtà sostanziale, a contraddizioni logiche. Ma questa inconsistenza logica non si rivela che alla riflessione filosofica, mentre l'accordo illusorio trova ad ogni passo la sua conferma apparente nell'esperienza quotidiana : onde la credenza incrollabile della moltitudine nella realtà sostanziale del mondo esteriore dei corpi.

La costituzione del mondo delle nostre sensazioni in un mondo di corpi avviene in primo luogo per mezzo della forma dello spazio : lo spazio è, potremo dire, lo schema empirico del concetto puro dell'identità con se stesso, della sostanza. L'esistenza spaziale d'un corpo non esprime altro in fondo che l'indipendenza del suo contenuto da ogni altro contenuto, la posizione sua come qualche cosa di assoluto che può ammettere tutti i rapporti esteriori possibili, ma non una compenetrazione intima, una comunione del proprio essere con altro (*W.*, I, 321 ss., 364 ss.). La radice prima della forma dello spazio è quindi la disposizione del soggetto a rappresentarsi le sue sensazioni come sostanze : questa disposizione si concreta poi in forma particolare determinata dalla natura del soggetto percipiente : questa forma è lo spazio, anzi il *nostro* spazio. La particolare costituzione e le particolari proprietà geometriche del nostro spazio possono quindi benissimo venir fondate per mezzo della sua genesi psicologica, per la quale lo Spir si richiama alle analisi

del Bain e dello Stuart Mill : ciò non contraddice punto alla sua apriorità. Notiamo di passaggio che il tempo è invece secondo lo Spir un dato empirico, non una forma del senso : le successioni del contenuto ci sono date così immediatamente come il contenuto stesso. È vero che noi non apprendiamo direttamente il tempo come un elemento, allo stesso modo che i suoni, ecc.; ma esso è sempre il risultato d'una semplicissima induzione spontanea, fondata sull'esperienza e non d'una costruzione formale *a priori* (*W.*, I, 135 ss., 341 ss.) (1).

La forma dello spazio è una specie di compromesso fra la norma suprema che ci sospinge a vedere in ogni dato un incondizionato e la molteplicità contingente e mutevole del dato : l'unione simultanea del diverso in un oggetto sostanziale dotato di proprietà diverse è certo ancora sempre qualche cosa di contraddittorio, ma la contraddizione sfugge alla coscienza volgare. Più intuitiva si presenta invece alla coscienza la contraddizione inerente all'unione successiva del diverso : se nell'oggetto *Y* lo stato *B* succede allo stato *A*, anche la coscienza volgare non può non avvertire che si produce una differenza nell'oggetto, ciò che non potrebbe aver luogo, data la natura identica ed immutabile della sostanza. Onde essa è forzata, per rimanere in accordo con la norma suprema, a vedere nel mutamento non una differenziazione interiore della sostanza, ma un mutamento esteriore risalente a qualche cosa d'altro, a vedere cioè in esso l'effetto d'una causa. « Appunto perchè secondo la legge del nostro pensiero ogni distinzione interna è straniera all'essenza d'una cosa in sè, solo una sostanza semplice è per noi un oggetto normale e la permanenza d' una tale sostanza il solo modo normale di esistere : tutte le distinzioni e i mutamenti invece che avvengono in una cosa, sono il sintomo di influenze esteriori e straniere, la conseguenza di cause e condizioni esteriori » (*W.*, I, 198). Sebbene quindi raramente lo Spir metta la causa accanto allo spazio come una forma *a priori* parallela, noi possiamo esplicitamente riconoscere che in fatto lo spazio e la causa sono secondo lo Spir le due forme *a priori*, per mezzo delle quali l'intelletto nostro ordina, per uniformarsi alla sua legge supre-

(1) Cfr. ZACHAROFF, *Spir's Theoret Philos.*, 1910, 33-38.

ma, il materiale delle impressioni sensibili in un mondo esteriore sostanziale.

Lo spazio e la causa sono le due forme *a priori* che organizzano il complesso delle sensazioni : ma che cosa sono in ultimo, donde vengono questi elementi della nostra realtà empirica? Escono forse dal nulla per ricadere quindi nuovamente nel nulla? la regolarità e la concatenazione mutua delle sensazioni ci vietano di accogliere quest'ipotesi. Il contenuto delle sensazioni esiste sempre, anche quando non entra nel campo delle sensazioni attuali; pur non costituendo nè un mondo di corpi, nè una realtà in sè, che sia causa delle sensazioni, esiste realmente in una forma altra da quella che ci è nota per le sensazioni. « Il medesimo contenuto dato, che ci presenta nella percezione diviso in una molteplicità di fenomeni isolati, esiste indipendentemente dalla percezione come un molteplice fra sè collegato e rimane, anche quando non è percepito, dal lato opposto alla percezione, nel suo collegamento originario. Tale collegamento non può manifestarsi nella percezione che indirettamente e cioè come uniformità e regolarità nelle successioni e nelle coesistenze degli elementi reali percepiti. Questa esistenza occulta dal contenuto percettivo è la sua « possibilità », la sua « potenza », donde esso passa nella sua realtà a noi data nella percezione per ritornarvi di nuovo, sempre secondo leggi invariabili » (*W.*, I, 421). Questo principio attivo ed unificatore della realtà sensibile è la « Madre Natura », è il principio dell'esistenza empirica; che non è però nè la materia, nè un principio fisico nel vero e proprio senso della parola. Noi non possiamo chiamarlo una coscienza, perchè ad esso è originariamente straniera la distinzione fra io e non io, essenziale alla coscienza (*W.*, I, 440); ma è come il substrato, la matrice universale delle coscienze empiriche, che collega queste fra loro ed inizia quell'unificazione apparente del suo contenuto, che ha poi nel soggetto empirico la sua esplicazione più perfetta. Esso è, come vedremo, il principio della imperfezione e del male, la radice della molteplicità e della dipendenza. E tuttavia non è il male assoluto nè la molteplicità assoluta : perchè contiene in se stesso una certa verità, per la quale può adattarsi, in apparenza, alla norma suprema del pensiero : sotto questo aspetto Spir lo chiama anzi talora « la manifestazione di Dio », ma in forme che sono a questo stra-

niere. Esso rassomiglia all'illusione dei filosofi vedantici, nella quale l'unità divina si rivela in forme che ci rinviano bensì all'unità assoluta, ma non ne sono in alcun modo derivabili, nè si possono con essa esplicare: ond'essa rimane di fronte all'unità assoluta, finchè la vita empirica dura, come un impenetrabile mistero.

IV. — Veniamo al secondo campo dell'esperienza, l'io. Del complesso degli elementi che compongono il dato, una parte, le sensazioni o stati obbiettivi, costituisce il mondo corporeo, l'altra, ossia i sentimenti di piacere o dolore e gli atti di volontà, costituisce l'io, il soggetto (empirico). Questa è come si è veduto, una distinzione originaria: che tuttavia non bisogna confondere con una distinzione di sostanze reali, come sarebbero per es. lo spirito e la materia secondo la concezione ordinaria. La connessione necessaria dell'io e del non io ci dimostra che essi non procedono da due mondi differenti, ma costituiscono un'unità per un lato dell'essere loro che è sottratto alla mia esperienza (*W.*, I, 38)); ma nel dato, al principio di ogni esperienza noi troviamo gli elementi distinti in due campi e l'uno di essi è riconosciuto come costituente la nostra individualità empirica, l'altro ci si presenta come straniero ed esterno a questa — non certo come esterno in senso spaziale, perchè in questo senso nessuna sensazione è veramente esterna.

Anche qui l'esperienza ci dà una molteplicità di elementi che sembra fondata su d'una sostanza, l'anima; il nostro io è un processo che conosce sè medesimo come sostanza in virtù della stessa illusione naturale che ci fa apprendere il mondo delle sensazioni come un mondo di sostanze corporee. Questo non vuol dire che l'unità dell'io sia del tutto illusoria: come non è una pura illusione quell'unità che pervade il mondo delle sensazioni e rende possibile la sua trasformazione in un mondo di oggetti. Tale unità è la manifestazione d'un principio che non è unità perfetta ed immutabile, ma è organizzata come se fosse tale; di quel principio dell'esistenza empirica che è detto dallo Spir « Natura ». « L'unità del nostro io, ciò che in noi collega l'io senziente e l'io conoscente come i singoli sentimenti e le singole rappresentazioni e contiene la ragione del loro ordine e della loro regolarità è una parte del principio universale attivo

della Natura e al pari di questa non afferrabile dalla percezione. Noi siamo per così dire il principio universale della Natura condensato in un individuo » (*W.*, I, 462). Nel gruppo di elementi che costituiscono l'io la Natura è presente col senso della sua unità; perciò questo è nella individualità cosciente qualche cosa di interiore e di proprio e si svolge in una continuità concatenata di mutamenti, che ha in se stessa la legge del suo svolgimento organico (*W.*, I, 448 ss.). Ma nemmeno questa verità interiore fa dell'io una sostanza; una sostanza vera, cioè rigorosamente conforme alla legge del pensiero, non potrebbe contenere in sè la dualità del soggetto e dell'oggetto, dell'esperienza subbiettiva e dell'obbiettiva : di più ciascuna di queste non è ancora un'unità, ma un fluire perpetuo di elementi raccolti in unità da una concatenazione interiore che sfugge in se stessa alla nostra osservazione diretta (*W.*, I, 462-3).

Il nostro io è appreso, in virtù della tendenza illusoria della nostra intelligenza, come *una* sostanza, non come un ordine di più sostanze coesistenti : perciò alla nostra esperienza interiore non sono applicabili nè la determinazione spaziale, nè le leggi della realtà spaziale. Ma con la realtà spaziale (cioè con l'esperienza obbiettiva) esso è in rapporto per mezzo di un complesso d'elementi obbiettivi che sembrano servire da intermediarii fra il nostro io e tutti gli altri elementi obbiettivi : questo è il nostro corpo. L'unità nascosta che collega nel seno stesso della natura l'io e le cose ci appare pertanto come rapporto fra un corpo (il nostro) e gli altri corpi; sebbene e il nostro corpo e gli altri non siano che il risultato d'un'organizzazione illusoria dell'esperienza obbiettiva. La dipendenza del nostro spirito dal corpo e in particolare del cervello non è altro quindi che la visibilità della dipendenza del nostro io empirico dalla Natura, dal principio universale dell'esistenza empirica. Essa in fondo vuol dire : ogni soggetto empirico procede dal principio della Natura per una posizione originaria particolare ad ogni soggetto : questa posizione è espressa dal corpo che è una parte della realtà fisica, un momento obbiettivo della Natura e ad un tempo il fondamento d'un'esperienza soggettiva, di un oggetto empirico. Ed a questo riguardo nota acutamente lo Spir come la dipendenza della nostra vita psichica dalla fisiologia si renda manifesta solo nelle sue perturbazioni e nelle sue anomalie : mentre nelle con-

dizioni normali la nostra vita interiore ha un'organizzazione ed una concatenazione propria che si svolge come se non dipendesse dalle condizioni della vita corporea. Sembra quindi che la vita inferiore abbia per compito di rendere possibile la vita superiore per quindi annullarsi e scomparire di fronte a questa: la vita del corpo è come la matrice della vita spirituale ed ogni alterazione sua influisce sullo spirito; ma questo è un nuovo organismo che svolge in se stesso attività e finalità appartenenti ad una sfera assolutamente superiore.

Nella totalità della coscienza lo Spir distingue quattro specie di elementi: le sensazioni, le rappresentazioni, i sentimenti e le volizioni (*W.*, I, 476). Le sensazioni costituiscono l'esperienza obbiettiva, in opposizione all'io; quindi, siccome anche lo Spir riconosce una certa dipendenza della volontà dal sentimento, si può dire che l'io empirico (in stretto senso) è costituito secondo lo Spir da due ordini di fatti; i fatti del sentimento e della volontà ed i fatti della conoscenza. Il sentimento è, secondo lo Spir, il fatto fondamentale dell'esperienza soggettiva: non solo esso è irriducibile alla conoscenza, ma è l'energia che sostiene e mette in moto l'attività conoscitiva. La Natura pur non essendo subordinata nè riducibile mai al divino vi aspira perennemente: onde la necessità continua di mutamento e l'attività incessante. Il sentimento, ciò che è nel fondamento suo ultimo l'individualità umana empirica è un'incarnazione ed un potenziamento di questa attività elementare della Natura: per esso la natura si sdoppia nel soggetto e nell'oggetto a fine di potere poi, nella rappresentazione oggettiva, apprendere come normale (come sostanza) ciò che è in se stesso anormale. Il soggetto è costituito dalla molteplicità dei soggetti empirici, che, pur essendo apparentemente isolati, stanno fra di loro in una comunione originaria, sottratta alla nostra percezione; questa loro comunione nel seno della Natura universale ci spiega non soltanto la loro mutua azione, indipendente dai corpi, ma anche la concordanza loro nell'esperienza obbiettiva. L'oggetto è costituito dalle sensazioni, dall'esperienza obbiettiva, che è correlativa all'esistenza dei soggetti empirici; essa è indipendente da ogni soggetto percipiente, non dalla totalità dei soggetti percipienti (*Esquiss.*, 107). La tendenza dell'unità identica ed immutabile che muove la Natura è il movente primo anche del sen-

timento individuale; per esso la Natura acquista coscienza, nell'individuo, della sua unità e concatenazione interiore ed aspira alla conservazione di questa unità. Il complesso delle tendenze e dei sentimenti che scaturiscono da questo bisogno dell'autoconservazione individuale costituisce il nostro essere naturale; la sua legge fondamentale è l'egoismo.

Poichè lo sdoppiamento della Natura, nel sentimento individuale, in soggetto ed oggetto ha per fine propriamente di rappresentarsi a sè stessa come unità, come sostanza, sul sentimento s'innesta la conoscenza che trasforma, come abbiamo veduto, le sensazioni in corpi e la corrente mutevole dei fenomeni nel divenire d'una sostanza. Il primo grado della conoscenza è costituito dalla rappresentazione particolare, ossia dalla rappresentazione di oggetti individuali. Essa si compone di due elementi: d'una materia, che è la riproduzione ideale delle sensazioni e d'un elemento formale *a priori* che consiste nell'affermazione della esistenza del contenuto così riprodotto. Lo Spir respinge nel modo più radicale l'opinione che fa della rappresentazione una combinazione dei dati della sensazione: anzitutto perchè la rappresentazione è anche l'affermazione della realtà del contenuto della sensazione (*W.*, I, 43 nota). Nel seno del suo radicale idealismo lo Spir fa quindi una notevole concessione al realismo: il contenuto dell'esperienza sensibile è presentato in noi due volte, anzitutto come esperienza obbiettiva, come sensazione, poi come riproduzione ideale della sensazione, come contenuto materiale della rappresentazione. L'elemento formale della rappresentazione costituisce un giudizio sintetico *a priori*, esso afferma la realtà del contenuto, pone il contenuto come sostanza; il risultato suo è, come si è veduto, la posizione della esperienza obbiettiva come un mondo di corpi nello spazio, dell'esperienza subiettiva come un io-sostanza, collegati l'uno e l'altro nel loro divenire dalla concatenazione causale. Il grado superiore della conoscenza è costituito dalle rappresentazioni generali, ossia dalle rappresentazioni di rapporti generali tra gli oggetti. Esso si riduce alla posizione di simultaneità invariabili e di consecuzioni (causali) invariabili e si può ricondurre sia nell'uno, sia nell'altro caso a quell'affermazione dell'identità della sostanza, che è il vero ed unico principio *a priori*. La distinzione delle simultaneità invariabili è iniziata già dalla

semplice osservazione empirica: ma il fondamento sul quale affermiamo l'*assoluta* costanza della simultaneità non è dato empiricamente: esso è il principio aprioristico della immutabile identità della sostanza. A questo principio si potrebbe ricondurre direttamente anche quello della costanza assoluta delle successioni causali; il quale del resto può anche venir considerato come un corollario dello stesso principio di causa, in quanto se ad una causa potesse succedere indifferentemente prima l'effetto *A*, poi l'effetto *B*, noi avremmo un mutamento senza causa vale a dire una contraddizione allo stesso principio di causa. « Da che è certo *a priori* che nessun mutamento può avvenir senza causa, è anche certo che ogni mutamento avviene secondo una legge immutabile e senza eccezione, che lo collega con la sua causa immediata ». (*W.*, I, 540). Da questa attività superiore del conoscere procede la scienza ed infine anche la filosofia.

Sotto entrambi gli aspetti dell'essere nostro noi abbiamo quindi già dalla Natura stessa una specie di desiderio e di imitazione di quella verità soprasensibile che ha nella forma dell'identità la prima sua rivelazione immediata: e sotto entrambi gli aspetti il processo naturale trascende infine la Natura ed eleva l'uomo fino alla realtà normale. Nel dominio del sentimento e della volontà l'essere empirico comincia con l'amore della propria individualità, nella quale esso vede una realtà sostanziale. Ma poichè il soggetto umano è, come sostanza, una creazione illusoria, il sentimento non può trovare nel sè empirico uno stabile soddisfacimento: perciò sopra la vita brutale dell'appetito egoistico si leva una vita più perfetta, che si impone come ciò che deve essere, come una legge superiore della volontà, per la quale l'uomo riconquista nella coscienza del suo essere normale un più saldo fondamento alla sua personalità. Questo è il principio della vita morale e religiosa. La rappresentazione sensibile procede già da un'applicazione del principio d'identità al dato, per la quale possiamo rappresentarci un mondo di sostanze corporee ed attribuire una fittizia realtà alla nostra anima. Ma questo principio medesimo, che nella rappresentazione costituisce un mondo sostanziale, che nella scienza si sforza di sostituire all'immediata realtà un mondo di elementi assoluti, ci conduce col progresso del tempo a vedere che nulla corrisponde ad esso

nell'esperienza, che la realtà ad esso corrispondente è al di là di ogni esperienza. Onde al disopra del mondo della rappresentazione sensibile e del mondo della scienza (che non è se non una continuazione del primo) si discopre alla conoscenza un'altra realtà del tutto differente, che è una condanna logica della prima, che s'impone come la sola verità: essa è l'oggetto della filosofia. Senza dubbio noi non possiamo intuire in modo immediato e perfetto questa realtà: ciò che noi opponiamo alla esperienza ordinaria è ancora sempre un'esperienza illuminata dal principio della ragione: ma ciò non impedisce che all'esperienza ordinaria la conoscenza superiore si opponga almeno come un complesso di principii logici che debbono condurre alla conoscenza vera. Nell'io umano, in questo punto della realtà empirica, nel quale la Natura compie il suo più alto sforzo, comincia così a disvelarsi una realtà superiore alla Natura, che anzi si contrappone ad essa e la condanna come un'illusione ed un male. Veniamo ora a trattare di questa realtà più alta.

V. — Quando noi analizziamo il contenuto della nostra coscienza ci troviamo dinanzi ad una duplice constatazione immediata: il contenuto empirico da una parte, il principio d'identità dall'altra; il quale non è, come si è veduto, una legge del contenuto empirico, ma anzi si rivela, in opposizione alla natura empirica, come una norma suprema, sorgente di tutti i valori, verso la quale la natura empirica gradatamente si orienta senza tuttavia pervenirvi mai. Ora lo Spir anzitutto si chiede; qual carattere, quale criterio ci costringe a ricevere questa norma come un principio *a priori*? Questo criterio secondo lo Spir è duplice: da una parte è costituito (come in generale si assume) dalla necessità sua assoluta, dalla impensabilità logica del contrario; dall'altro, dal non essere contenuto in nessuna esperienza e dal non accordarsi in alcun modo coi dati empirici. Il principio di identità significa che ogni oggetto è solamente ed assolutamente ciò che esso è, che ogni oggetto deve possedere un'essenza propria immutabilmente identica con se stessa: in altre parole che un oggetto non può essere in se stesso qualche cosa di molteplice e di diverso. È la stessa cosa in fondo che esprime negativamente il principio di contraddizione: « i principii d'identità e di contraddizione non sono che l'espressione

positiva e negativa della medesima verità, circa l'essenza propria, incondizionata delle cose » (*W.*, I, 144). Tale principio è per sè evidente e necessario, anzi costituisce l'essenza medesima del nostro pensiero, sì che noi non possiamo concepire un oggetto che ad esso non obbedisca: negarlo sarebbe negare il pensiero stesso. Ma questa necessità e certezza sono lungi dall'essere semplicemente il frutto d'un'abitudine subbiettiva: perchè anzi tutta l'esperienza è in disaccordo con questo principio. Certo essa è dall'intelletto organizzata in modo da rispondervi apparentemente: ma tutti gli oggetti dell'esperienza ci si rivelano — quando li analizziamo — come combinazioni mutevoli e dipendenti da condizioni esteriori; ed anche se noi li dissolviamo per non considerare che le qualità o le energie semplici, noi troviamo sempre qualche cosa che ci costringe a conoscerle come stati di altri oggetti e così come qualche cosa che non è mai assolutamente e semplicemente se stesso. Di più il mutamento — l'unione successiva del diverso — ci mostra ben chiaramente che nessun oggetto reale, nessun elemento della realtà soddisfa alle esigenze poste dal principio della ragione. La conseguenza evidente è che questo principio non può essere che una legge *a priori* della ragione.

Qual'è il senso, la portata di questo principio? Esso può, dice lo Spir, venir inteso in tre estensioni diverse: come negazione della contraddizione (la coesistenza di *A* e di non *A*) o della opposizione (la coesistenza in *A* di due qualità diverse, dal medesimo punto di vista, p. es. del bianco e del rosso) o della molteplicità e diversità (la coesistenza in *A* di due qualità diverse, da due punti di vista diversi, p. es. di una certa forma e d'un certo colore). I logici in generale hanno inteso il principio di contraddizione solo nel primo senso: sebbene non vi sia tra i primi due casi altra essenziale differenza se non che nell'uno l'affermazione e la negazione dividono tutta la sfera delle possibilità in due parti che non ammettono terzo termine, mentre nell'altro tale sfera è divisa in due parti, ciascuna delle quali però esclude le altre così irremissibilmente come nel primo caso, per quanto la coscienza della loro incompatibilità non sia del pari viva e presente. Lo Spir invece vuole esteso il principio d'identità e contraddizione anche al terzo caso e cioè all'unione immediata di qualità differenti. Il pensiero volgare non vede in que-

sto caso alcuna contraddizione in quanto l'unione *condizionata* del diverso costituisce il fondamento stesso di quella organizzazione illusoria che costruisce il mondo dei corpi : un oggetto può essere sotto un rispetto, bianco, sotto un altro, rotondo. La contraddizione sussiste nondimeno sempre : il bianco come tale non può essere il rotondo come tale : se l'oggetto bianco e rotondo fosse realmente *un* oggetto, esso chiuderebbe nel suo seno una contraddizione così recisa come tra il bianco e il non bianco. È facile vedere l'importanza di questa estensione del principio d'identità dal punto di vista ontologico : negata la possibilità di un'unione incondizionata del diverso, è negata la realtà di quelle unità fittizie che si dicono oggetti : un abisso insuperabile si apre tra la costituzione della realtà sensibile e le esigenze del principio della ragione.

Ma il principio d'identità non è solo un criterio formale negativo, in base al quale possiamo giudicare della realtà degli oggetti dell'esperienza : esso contiene sotto un certo rispetto una posizione iniziale, un'affermazione ontologica. Il fatto che detto principio esprime una norma la quale non viene dall'esperienza, anzi è da questa contraddetta e che tuttavia rappresenta per il conoscere nostro un'assoluta necessità, un valore, la cui negazione è la negazione della conoscenza stessa, prova abbastanza evidente, secondo lo Spir,, che esso è la rivelazione *formale* d'una realtà superiore, anzi della realtà assoluta, della realtà veramente identica a se stessa, epperò incondizionata, immutabile, pura, perfetta. Questa realtà metafisica, di cui la legge che condiziona la conoscenza stessa del mondo empirico è la coscienza iniziale, è la sola realtà vera, perchè è la sola, nella quale il nostro pensiero possa arrestarsi definitivamente : il carattere enigmatico di ogni realtà empirica procede per contro da ciò appunto che in fondo essa contraddice sempre alla norma suprema. Ma il principio *a priori* ha un carattere puramente formale ed ogni contenuto del sapere vien ad esso dall'esperienza : noi non possiamo quindi altro affermare della realtà assoluta, che il carattere espresso dal principio formale — l'identità pura — e quelli che sono in questo concetto implicati.

L'*identità* pura della realtà assoluta vuol dire che essa non contiene alcuna diversità nella sua essenza, non contiene differenze o relazioni di sorta. « Affermare che il diverso sia origina-

riamente in sè e, così come tale, uno e che l'uno possa del pari essere diverso è la negazione diretta del principio di contraddizione. Ed una volta negato questo principio, è finita con ogni pensiero reale e qualsiasi sforzo per andare in qualche punto alla certezza diventa inutile », (*W.*, I, 243). Una delle prime specificazioni del concetto « identico » è quella di « *incondizionato* »: perchè il fatto d'essere condizionato non significa altro che la presenza d'un elemento straniero in ciò che è condizionato (*W.*, I, 140). « Il concetto dell'incondizionato è una pura specificazione del concetto dell'identico con se stesso, vale a dire è in esso immediatamente contenuto. Noi non abbiamo bisogno di uscire dal concetto dell'identico per vedere che esso è incondizionato, per sè esistente, cioè che non può dipendere quanto all'esistenza ed essenza sua da cosa alcuna. Infatti la dipendenza da altro implica la presenza d'un elemento straniero e quindi una differenza interna in ciò che dipende, mentre l'identità d'una cosa con se stessa significa appunto l'assenza d'ogni differenza interna... L'identità con sè sopprime evidentemente. anzi meglio esclude ogni rapporto con altro » (*W.*, I, 183-4). Dal carattere dell'identità discende egualmente l'*unità*. Infatti solo ciò che è identico a se stesso è uno e l'essenza dell'unità risiede propriamente in questa identità interiore. Una molteplicità di esseri veramente identici è contraddittoria perchè una molteplicità non è senza un rapporto e l'identità perfetta esclude ogni rapporto. Coloro che, come Herbart, derivano il mondo da una pluralità di monadi incondizionate sono necessariamente condannati a porre come *assoluta* ed originaria una molteplicità di enti reciprocamente connessi e perciò *relativi* od a considerare come puramente illusorio ogni rapporto reciproco, sopprimendo così l'unica ragione che vi potrebbe essere di porre all'origine delle cose una realtà molteplice. Infine l'identità implica l'*immutabilità*: il mutamento non può essere che straniero all'essenza delle cose, se questa è identità perfetta. Un divenire assoluto, un fluire continuo dal nulla e nel nulla ridurrebbero il contenuto mutevole a non essere che un puro accidente e l'identità originaria dell'essenza delle cose ricomparirebbe nell'identità astratta del puro divenire. Un divenire eternamente concatenato è invece in realtà presente tutto simultaneamente: le sue apparizioni e disparizioni sono relative allo spirito che le apprende e non toccano l'essere in sè delle cose (W., I, 159 ss.).

A questo complesso di proposizioni formali di carattere quasi esclusivamente negativo si riduce, secondo lo Spir, tutto quello che la conoscenza può affermare della realtà assoluta: non è possibile quindi intorno a questa un vero sapere, non è possibile (nel senso antico della parola) una metafisica (*W.*, I, 2). Anche solo questa conoscenza negativa è tuttavia sufficiente alla ragione per giudicare alla luce di essa la realtà empirica e dirigere in accordo con questo giudizio il sentimento e l'azione.

VI. — Rivolgiamo pertanto di nuovo i nostri sguardi al mondo dell'esperienza per considerarne i rapporti con l'essere incondizionato. La legge fondamentale del nostro pensiero ci ha condotti a formulare il principio: la realtà assoluta deve essere identica con se stessa, incondizionata, unica, immutabile. Ora lo sguardo più superficiale sul mondo empirico ci mostra che questo, pur non contraddicendo a tal principio direttamente, in nessun punto vi corrisponde: e che quando noi crediamo di trovare in esso un'unità qualsiasi, essa è il frutto di quella naturale illusione che abbiamo sopra analizzato. Tanto il mondo corporeo quanto l'io conoscente si riconducono a qualità od attività che risultano da rapporti e da condizioni: inoltre e l'uno e l'altro sono una successione di stati passeggeri nella quale l'unico elemento costante è dato da una concatenazione interiore che non è se non il riflesso, nella natura, della unità della norma assoluta. Se quindi la sola realtà normale per lo spirito è la realtà incondizionata, la realtà empirica è una realtà che non risponde alle esigenze della norma, è una realtà anormale, e perciò dolorosa. Il dolore è uno stato che non può stare simile a sè, che implica la tendenza a passare ad un altro stato, e negare se stesso. Quindi nel dolore la natura delle cose pronuncia essa stessa il giudizio sopra il suo stato, nega e condanna sè come anormale: il dolore esprime nella sfera del sentimento la verità di ciò che proclama nella sfera del pensiero la legge dell'intelligenza: vale a dire che la verità vera è la realtà identica, pura, che non può contenere la tendenza a divenir altra, a contraddire se stessa e che la realtà empirica, la quale contiene in sè lo stimolo ad annullare il suo stato presente implica in sè qualche cosa d'anormale, la contraddizione e l'errore per l'intelligenza, il male e il dolore pel sentimento. Il dolore prova

quindi anch'esso per la sua stessa natura che la realtà empirica non è ciò che dovrebbe essere, è un qualche cosa di falso, di decaduto: e prova ad un tempo l'esistenza d'una realtà più alta, che sola ha il diritto di esistere; come verità per l'intelligenza, come bene per il sentimento (*W.*, I, 165 ss.).

D'altro lato però la realtà empirica non contraddice direttamente alla norma, non ci presenta cioè unità reali e tuttavia mutevoli, condizionate, diverse da se stesse. Anzi: l'esperienza pur contenendo degli elementi che non soddisfano alla norma dell'esser vero, ci rinvia nondimeno essa stessa a questo essere in quanto è organizzata in modo da corrispondere apparentemente alle esigenze della norma. Il contenuto della nostra esperienza è organizzato in modo che noi riconosciamo nei nostri stati interiori un io unico in apparenza semplice e permanente e nelle sensazioni un mondo di sostanze corporee. Ora ciò non risulta solo, come sappiamo, da una subordinazione del materiale empirico all'*a priori* per mezzo delle forme della conoscenza, ma presuppone anche un principio d'orientamento della stessa Natura secondo le esigenze dell'*a priori*: infatti « noi non potremmo conoscere il contenuto delle nostre sensazioni come corpi fuori di noi, se esso non fosse già stato organizzato dalla Natura in modo da corrispondere in fatto a questo modo di apprenderlo » (*W.*, I, 351). Ciò costituisce quella organizzazione deceptiva della realtà empirica, della quale lo Spir parla così sovente: in essa egli rinnova un pensiero famigliare ai teosofi ed ai mistici. « Era necessario, dice p. es. St. Martin parlando della caduta dell'uomo nella regione dell'illusione e del non essere, che questa regione ancora, per la molteplicità delle sue leggi e delle sue azioni, gli mostrasse in apparenza un'unità altra da quella dell'Essere semplice e verità altre dalla sua. *Infine era necessario che il nuovo fondamento sul quale egli si era appoggiato gli presentasse un quadro fittizio di tutte le facoltà, di tutte le proprietà di questo essere semplice e tuttavia non ne avesse alcuna* » (*Tableau naturel,* I, 80).

Questa oscura tendenza della stessa Natura verso l'essere perfetto si rivela ancora a noi come finalità dell'ordine naturale *Von d. Endzweck d. Natur* in *Vier Grundfragen,* 1880, 1-22; *W.*, II, 274 ss.). Non può essere naturalmente nell'ordine delle idee dello Spir il vedere nel corso naturale delle cose un reale

orientamento del mondo sensibile del tempo verso i fini dello spirito: perchè il mondo sensibile non è in fondo che la coscienza naturale e d'altronde nessuna connessione interiore sarebbe possibile nei corpi come sostanze. Ma l'apparente finalità naturale è per noi un'altra manifestazione della tendenza del principio della coscienza naturale, del logos naturale: anche qui questo principio dell'esistenza inferiore ci si rivela non come qualche cosa di ostile e di opposto alla norma, ma come una specie di potenza inferiore che già tende oscuramente verso la perfezione. Lo Spir vede una traccia di questo ordine finale nella stessa natura inorganica: le leggi fisiche e chimiche rivelano dappertutto un'armonia così mirabile, che sembrano l'opera d'una ragione governante le cose. Ma è nel dominio della vita organica che risaltano nel modo più evidente i segni di questa azione; la forma organica, quell'unità che presiede allo scambio continuo degli elementi è qualche cosa di assolutamente inderivabile dalle leggi fisiche e chimiche. Questa finalità naturale è pensata comunemente come l'opera d'una ragione, perchè noi non possiamo concepire altra forma di combinazione d'una molteplicità di elementi in una direzione determinata se non quella che ci è nota per la nostra attività cosciente. Ma la finalità della natura non può essere evidentemente come quella d'un essere intelligente che ha esteriormente a sè la materia che esso plasma secondo i suoi fini: il servizio reso dai tentativi d'esplicazione meccanica e dal darvinismo sta appunto secondo Spir nell'aver definitivamente escluso ogni intenzionalità dal principio agente nella natura. Vi è un principio universale che agisce in tutte le cose sensibili: la finalità apparente di queste non è che l'espressione di tale unità. La realtà naturale ha due lati: quello dell'unità e quello della diversità. Il primo è il lato sottratto alla nostra percezione, che noi induciamo solo dalla considerazione dei molteplici e diversi effetti nei quali si rivela; esso contiene la ragione dell'unità naturale delle cose ed è il fondamento di quella disposizione armonica che noi apprendiamo nella finalità. Nè deve meravigliarci che sussista un'analogia profonda tra l'azione sua e quella dell'intelletto umano: poichè esso è l'universale concreto, reale, l'intelletto è l'universalità ideale, microcosmica; l'intelletto (naturale) riproducente idealmente per mezzo della conoscenza quell'unità delle cose che il

principio della natura è direttamente in se stesso. Così, sebbene il principio della natura sia lungi dall'essere identico con l'unità assoluta, esso rivela già una tendenza verso l'unità, verso la norma. Il che però differisce profondamente, si comprende, dall'asserire che la natura abbia il termine del suo divenire nell'unità assoluta. Ciò che diviene rivela pel divenire stesso la sua imperfezione: il mutamento non può procedere dal perfetto. Da ciò segue che non vi può essere una causa prima del divenire: ma altresì che non vi può essere un termine ultimo, perchè l'essere perfetto e normale non può essere il prodotto finale d'una serie di mutamenti. La natura è anormale e per questo tende verso la norma come verso la sua vera e propria essenza: ma questa è fuori di essa e non può essere il termine del suo divenire.

Il rapporto della realtà empirica con la realtà normale assoluta viene dallo Spir riassunto nell'affermazione che la prima sta alla seconda come una *rappresentazione falsa* all'oggetto. Questo è il principio che era già stato espresso con grande energia da alcuni tra gli antichi filosofi: per es. in Grecia dagli Eleati, nell'India dai metafisici del Vedanta e del Buddismo. Ed è in fondo anche quanto si esprime quando si dice che la realtà empirica è fenomeno, è parvenza: « quando si dice che qualche cosa è parvenza, non realtà, si dice sempre con ciò, anche se non se ne ha chiara coscienza, che la stessa contiene in sè un elemento di falsità (*W.*, I, 224) ». Però è necessario distinguere accuratamente il senso che ha in Spir la parola « fenomeno » da quello che le si dà ordinariamente. In generale l'elemento di falsità nel fenomeno viene attribuito al fatto della conoscenza. L'oggetto vero della coscienza fenomenica è la realtà assoluta, la cosa in sè; ma questa, passando attraverso le forme della conoscenza, si rispecchia, per così dire, deformandosi, dà origine ad un'immagine inadeguata, ad una parvenza che è un travestimento. Secondo lo Spir invece il carattere fenomenico inerisce già all'oggetto della conoscenza, cioè alle sensazioni; queste sono già per sè qualche cosa di falso perchè simulano una realtà che effettivamente non hanno. Gli elementi sensibili che sono oggetto della rappresentazione non hanno in sè realtà alcuna, perchè non hanno una natura propria; per effetto della loro mobilità ed inconsistenza essi non potrebbero apparire co-

me sussistenti, se non attingessero un'apparenza di realtà dalla sola e vera realtà. Poichè anche gli elementi sensibili, pur acquistando consistenza di oggetti sostanziali solo per virtù della rappresentazione, sono anteriormente alla sintesi rappresentativa qualche cosa di reale solo in quanto già nel seno della natura vive una tendenza verso la norma, per la quale essa si predispone alle forme dell'unità e della realtà. L'illusione creatrice del mondo empirico procede dunque già dal principio della natura : dal punto di vista assoluto è già un riflesso illusorio della vera unità e realtà l'unità medesima di questo principio, in virtù della quale le sensazioni sono disposte in modo da poter poi essere apprese come un mondo di sostanze. La rappresentazione non fa che continuare e compiere quest'opera della natura : essa falsa alla sua volta l'oggetto in quanto invece di costruire un mondo di sensazioni passeggere ne costruisce un mondo di oggetti sostanziali per mezzo di un modo subbiettivo di apprendere le cose, il quale non corrisponde affatto al loro essere. Mentre quindi secondo la concezione ordinaria il mondo fenomenico è la stessa realtà in sè, ma travestita in forme straniere, secondo lo Spir esso è anzi il non essere medesimo, una specie di materia platonica, che dalla realtà assoluta attinge le forme, sotto le quali può acquistare una parvenza di realtà. Epperciò noi possiamo benissimo chiamar il mondo empirico una rappresentazione falsa, una parvenza della realtà assoluta; una parvenza che *imita* la natura della realtà assoluta, ma *non vi partecipa,* non ne è un effetto, nè una manifestazione, non avendo con essa nessun reale ed essenziale rapporto.

Noi arriviamo quindi naturalmente a questa importantissima conseguenza : che il mondo empirico non può venir derivato dalla realtà assoluta. Abbiam veduto come esso, pur non contraddicendo in modo assoluto alla norma *a priori,* anzi simulandone in certo modo i caratteri, non corrisponda veramente ad essa sotto nessuno dei suoi aspetti : esso è un divenire continuo, condizionato, che rivela da ogni parte il suo carattere anormale. Ora sarebbe contraddittorio ammettere che questo cambiamento, quest'imperfezione, questa falsità appartengano all'essere in se delle cose : la verità non produrrà mai da sè l'apparenza, il divenire non può dedursi dall'essere : l'in-

condizionato non può contenere quindi in sè la ragione del mondo empirico (*W.*, I, 228-9). Essendo inderivabile, il mondo empirico è per conseguenza filosoficamente inesplicabile. Anche quando noi conoscessimo perfettamente gli oggetti empirici e le loro leggi, noi non comprenderemmo ancora perchè esistano: perchè la loro natura è anormale, perchè secondo la legge del nostro intelletto, essi non dovrebbero esistere. Bisogna ben distinguere tra « conoscibile » e « comprensibile ». L'incondizionato, che è in sè inconoscibile, è invece la sola cosa comprensibile, perchè è la sola cosa che non ha bisogno di ragione, che anzi deve essere considerata come il principio di ogni esplicazione (reale od apparente). La realtà empirica invece è conoscibile, constatabile, ma non esplicabile: il suo carattere problematico procede appunto da ciò che vi è in essa qualche cosa che non può assolutamente ricevere esplicazione alcuna.

L'inesplicabilità del mondo condanna *a priori* tutte quelle dottrine, che, pur ponendo l'assoluto come una unità, hanno tentato di derivare da quest'unità incondizionata il condizionato. Esse si distinguono in due gruppi, secondochè pongono l'unità incondizionata come immanente (panteismo) o come trascendente (teismo). Il panteismo può ancora venir inteso in due sensi, secondo che identifica l'uno incondizionato con gli oggetti diversi e molteplici (panteismo naturalistico) o intende per l'uno assoluto l'unità interiore degli oggetti, il vincolo reale che sta a fondamento delle loro molteplicità (panteismo metafisico). La prima tesi annulla realmente il concetto dell'uno incondizionato: se l'incondizionato fosse il mondo stesso nella sua molteplicità, che cosa potrebbe significare ancora questo concetto di « incondizionato »? L'esperienza immediata sarebbe la metafisica definitiva ed ogni ricerca d'un assoluto sarebbe destituita di senso. La seconda tesi invece identifica l'assoluto con quel principio della connessione interiore dei fenomeni, che abbiamo veduto essere come uno sforzo della natura verso il divino. Ora nessuna confusione è più falsa ed assurda di questa: perchè anche questo vincolo interiore è un oggetto empirico (« interiore » vuol dire soltanto « reale, ma non dato direttamente alla percezione ») : esso non è, secondo lo Spir, in fondo altro che l'unità fittizia *data* del substrato naturale della coscienza, la quale rende possibili le unificazioni egualmente fittizie della rappre-

sentazione. Quindi è ben lungi dall'essere una realtà trascendente ed incondizionata. Comunque si voglia del resto pensare questa unità, dalla quale sarebbe sorto per una specie di divisione o di irradiazione il mondo degli oggetti, è ovvio vedere che il pensiero della dispersione d'un'unità originaria non ha senso alcuno. L'unità reale non può essere divisa : e ciò che può essere diviso non può antecedere il molteplice, perchè è già nella sua essenza vera ed originaria un essere molteplice. Con questa sua osservazione si può connettere poi ancora il problema del male, che è per il panteismo una difficoltà insormontabile. Eguali considerazioni oppone lo Spir alla dottrina teistica, che vorrebbe esplicare il mondo per mezzo d'una causa esteriore, trascendente. Il teismo ordinario, che per « mondo » intende un complesso di sostanze, va incontro ad un doppio assurdo : perchè ammessa la realtà obbiettiva della materia, essa costituisce un vero essere spaziale incondizionato ossia un vero assoluto, del quale è assurdo cercare o porre una causa. Ma anche intendendo per « mondo » l'esperienza, è vano volere in virtù d'un principio costitutivo dell'esperienza, trascendere l'esperienza stessa, assegnandole una causa prima incondizionata; è vano pensare ad una creazione *ex nihilo* di questa causa, introducendo così un rapporto del quale il concetto ordinario di causa non ci dà la minima idea; è vano infine, per la stessa ragione sopra opposta genericamente al panteismo, cercare in questa causa incondizionata l'origine del condizionato con tutte le sue imperfezioni. Lo Spir rileva sotto questo rapporto sopratutto la difficoltà morale : Dio ci è dato come la bontà e verità perfetta e quindi come una potenza fisica. « Credere in Dio è credere all'esistenza d'una norma suprema, ossia d'una natura normale delle cose, superiore ed opposta alla loro natura fisica. Dio dev'essere cercato nella nostra coscienza morale, non nella natura fisica che è opposta alla nostra natura morale. La natura fisica è immorale e quindi anormale. Ora ciò che è anormale non potrà mai venire da noi esplicato o compreso : perchè rendere una cosa comprensibile è mostrare precisamente che essa è conforme alle norme delle quali abbiamo intima coscienza e l'anormale si oppone a queste norme. Si sa d'altronde quanto siano stati vani tutti gli sforzi per esplicare e giustificare l'esistenza del male e dell'errore. Il mondo fisico.

che è pieno di male e riposa su di un'illusione, resterà dunque per sempre inesplicabile (*Esquiss.*, 43-44) ».

VII. — La metafisica dello Spir si riassume e conclude così nella constatazione rassegnata dell' inesplicabile dualità della realtà normale e perfetta e della realtà empirica. Da un lato il principio *a priori* dell'identità, il concetto dell'incondizionato e della sostanza, che è per noi la norma logica, il criterio indeclinabile, in base al quale decidiamo della verità e della realtà, ci rinvia ad una realtà normale perfetta, della quale conosciamo soltanto i caratteri formali espressi nella norma suprema della ragione. Dall' altro, l'analisi della realtà empirica — l'io ed il mondo — ci rivela che in essa nulla corrisponde alla legge del nostro pensiero e che essa non può considerarsi come un'altra realtà sussistente accanto alla realtà normale, perchè tutto quanto essa ha di realtà è attinto alla stessa realtà normale : il mondo empirico è una specie di illusione organizzata, che può apparire come un mondo reale di esseri, solo perchè simula il suo accordo con la norma suprema. Quindi in esso si rivela una natura anormale, straniera all'essere vero, che si nega e si condanna da sè medesima : una natura che non può venir dedotta dalla realtà normale, perchè ciò che a questa contraddice non può venirne derivato. Ogni esplicazione metafisica, la quale cerchi nell'assoluto, nella realtà normale la ragione ed il principio della realtà empirica si risolve per conseguenza in una contraddizione inevitabile : la dualità dell'assoluto e dell'empirico, dell'essere normale, intelligibile e dell'essere anormale, sensibile, è inconciliabile; l'esistenza del mondo, è un incomprensibile mistero, che non ammette soluzione.

Ma l'incondizionato se non è la *causa,* è bene la *norma* della realtà empirica : il problema, teoreticamente insolubile, si risolve in un compito pratico : il medesimo atto della religione, per cui l'uomo si eleva alla coscienza chiara di questa dualità, ha il fine suo non nella posizione d'un problema insolubile, ma nella elevazione pratica dell'essere umano verso la perfezione della realtà anormale. Anche l'uomo infatti è uno degli esseri della realtà anormale : e di questo suo essere intrinseco ha coscienza nel sentimento. Ora noi abbiamo veduto che l'anomalia si traduce nel sentimento come dolore : così il dolore, che è l'espres-

sione d'uno stato anormale, diventa per l'uomo la rivelazione graduale ed indiretta d'una realtà normale, suscita e coltiva nello spirito umano il presentimento d'una natura delle cose più alta e della possibile nostra unione con essa. Questo fatto di apprendere l'incondizionato pel sentimento è ciò che costituisce secondo lo Spir la *religiosità*. Il primo grado di questa vita superiore secondo la norma è la moralità: che presuppone un primo presentimento della verità suprema, dei fini superiori che scaturiscono all'uomo dalla coscienza del suo vero essere, dalla sua natura normale: soltanto, questo presentimento della realtà normale non è ancora una affermazione esplicita. Il secondo grado è costituito dalla religione propriamente detta: che, considerata nella sua purezza da ogni elemento egoistico inferiore, è elevazione cosciente dello spirito alla realtà incondizionata. Essa è da principio opera del puro sentimento: ma nella sua forma più perfetta accoglie in sè la luce della ragione e diventa religione filosofica. In questa, come nella forma più alta della vita, culminano l'attività teoretica e la pratica: la prima, come filosofia, fonda, illumina e guida il sentimento; la seconda, come sentimento ed attività religiosa, sorregge e vivifica il pensiero e ne incarna nella vita le conclusioni supreme.

La psiche degli animali *.

La psicologia animale è un ramo abbastanza recente della psicologia. Certo la vita interiore degli animali è stata analizzata, descritta, fatta oggetto di problema in tutti i tempi : ma in generale si tratta o di teorie filosofiche (come p. es. in Cartesio) o di esposizioni popolari senza valore scientifico. Una vera analisi metodica della psiche animale è stata iniziata solo, si può dire, in questi ultimi anni : ma anche questi primi tentativi non hanno condotto ancora ad un vero accordo nell'indirizzo e nei metodi. Più forse che ogni altra parte della psicologia essa si risente ancora vivamente, nonostante l'apparente rigore scientifico, della concezione filosofica personale dei suoi cultori, anche se questa non è che una premessa rudimentale e quasi inconscia : ciò che esercita una deplorevole influenza non soltanto sopra le soluzioni, ma spesso anche sopra il modo stesso di porre i problemi.

Il primo punto importante della nuova disciplina è costituito dalle discussioni intorno al metodo : e qui, all'inizio, ci troviamo già di fronte ad uno di quei problemi che operano una netta separazione e rispetto a cui è necessario assumere subito una chiara posizione. Il problema del metodo si può formulare semplicemente così : vi è una psicologia animale? O più radi-

---

(*) Conferenze tenute nel 1920 alla Società milanese di st di filosofici e religiosi.

calmente ancora: vi è una psiche animale? La domanda ha l'aspetto d'un paradosso: e tuttavia non è tale. Nessuno vorrà credere che noi conosciamo direttamente ed obbiettivamente la psiche animale: ciascuno di noi conosce solo la propria coscienza. E, negli altri uomini come negli altri animali, argomenta solo la presenza di stati analoghi dalle manifestazioni esteriori. L'induzione è così rapida ed istintiva, che noi non ci avvediamo di farla: ma se riflettiamo, dobbiamo riconoscere che degli animali conosciamo solo le manifestazioni esteriori: che poi interpretiamo come segni di dolore, di paura, di affetto, ecc. È legittima questa interpretazione? Il pensiero comune dice di sì: ma fino dall'antichità non sono mancati dei filosofi a sostenere il contrario. Plutarco nel suo opuscolo sull'intelligenza d'animali (cap. III) dice che secondo alcuni naturalisti gli animali non provano in realtà sentimento alcuno: essi sono come delle macchine che hanno l'apparenza esteriore di sentire, ma che in realtà non sentono. Questa è stata, come è ben noto, anche una teoria della scuola cartesiana. Cartesio, avendo ridotto i principii sostanziali della realtà a due, lo spirito — sostanza immateriale, pensante, razionale, immortale e la materia, sostanza estesa, capace unicamente di quiete e di movimento, ed avendo soppresso tutti i principii intermediarii, non può ammettere nell'animale altro che un sistema di movimenti meccanici: non c'è nè anima vegetativa, nè forza vitale: l'unione del corpo e dell'anima e il loro accordo sono per Cartesio una specie di miracolo continuo. Negli animali non era possibile ammettere un principio senziente diverso dalla materia senza farne degli esseri razionali ed immortali: essendo ciò per Cartesio un assurdo, egli pensa gli animali come pure macchine. Supponiamo che un artefice fosse così abile da costruire una macchina perfettamente simile nel suo comportarsi ad una mosca: essa sarebbe una vera mosca. Di tutte le abilità degli animali non ve n'è alcuna che supponga necessariamente la coscienza: uno solo sarebbe il segno caratteristico della coscienza, il linguaggio: per persuadermi che un animale sente e pensa (dice un cartesiano) bisognerebbe che fosse esso stesso a dirmelo. A queste ragioni metafisiche si aggiungono anche, per Descartes, ragioni morali. Credere che gli animali sentono è dotarli d'un'anima simile alla nostra: ora se si pensa che l'anima degli animali sia mortale, che

cosa vieta di credere che tale debba essere anche l'anima umana? E se la si pensa come immortale, si eguaglia l'animale all'uomo. Inoltre come si spiegherebbe il soffrire delle bestie? Lo stesso Malebranche riconosce che se le bestie soffrissero, Dio sarebbe ingiusto. « Essendo gli animali innocenti, come tutto il mondo riconosce, se fossero capaci di sentire, si avrebbe che sotto un Dio infinitamente potente e giusto, una creatura innocente soffrirebbe il dolore, che è sempre la pena di qualche peccato. Gli uomini non vedono abbastanza l'evidenza di questo assioma « *sub justo Deo quisquis nisi mereatur, miser esse non potest* » di cui si serve S. Agostino per provare il peccato originale » (1). Nella scuola cartesiana l'automatismo degli animali diventò come un dogma che condusse anche praticamente all'indifferenza verso i maltrattamenti : che cosa sono i gridi e le convulsioni se non un rumore di ruote e di congegni che si spezzano? Essa però suscitò anche nel seno stesso della scuola vive dispute e contraddizioni : vi è ancora nel secolo XVIII tutta una letteratura pro e contro la coscienza degli animali : le Istituzioni filosofiche del Purchot nel 1785 difendono ancora l'automatismo.

Questa teoria ha trovato dei difensori ancora nel XIX secolo : la difende il Netter nel suo libro « L'uomo e l'animale dinanzi al metodo sperimentale » (1883). Però, come dal titolo stesso appare, essa non è più una teoria metafisica : è una teoria sperimentale e, come tale, ha avuto una larga fortuna verso il principio del nostro secolo con la ben nota teoria dei tropismi. La teoria dei tropismi è una teoria scientifica, non metafisica : essa riposa essenzialmente sopra ragioni di metodo ed è da considerarsi come una reazione contro la tendenza del pensiero comune ed anche della psicologia popolare ad interpretare troppo facilmente secondo il tipo umano la vita interiore degli animali. Le ragioni di metodo sono ben note. Nella stessa psicologia umana ha dominato un tempo la tendenza a considerare di preferenza i concomitanti fisiologici, a credere che si potesse descrivere scientificamente i processi mentali solo traducendoli nella concatenazione meccanica dei processi nervosi corrispon-

---

(1) Recherche de la veritè, III, 2.

denti. Quale era il tipo del processo mentale? L'atto riflesso. Una stimolazione, una trasmissione ai centri, una reazione dei centri e trasmissione alla periferia, un movimento: ecco ciò che si considerava come il tipo su cui doveva modellarsi ogni processo psichico. Ad un atto più complicato corrisponde una più complicata elaborazione centrale: ma lo schema è sempre lo stesso. Quindi la tendenza a concepire l'atto mentale stesso come un processo meccanico: ed anzi, poichè l'aspetto mentale non è riducibile a tale schema, ad eliminarlo come una parvenza accessoria, sì da ridurre la psicologia ad un capitolo di fisiologia del sistema nervoso. Ora la stessa tendenza ha dominato da principio anche la psicologia animale. E qui l'eliminazione della coscienza è stata anche più facile. Negli animali inferiori la mancanza d'un sistema nervoso o d'un rigoroso accentramento degli elementi nervosi ha reso più accettabile il pensiero che in essi manchi una vera unità psichica, un io cosciente e che la vita si riduca ad una serie di reazioni meccaniche del tutto prive di coscienza. Questo è il concetto che già guidò le ricerche del Binet, che è precursore della teoria dei tropismi. Nei suoi studi sulla vita psichica dei microrganismi (del 1887) egli mostra come una gran parte dei movimenti degli infusori si possono spiegare come reazioni meccaniche, dovute all'azione fisico-chimica dell'ambiente, senza ricorrere per nulla alla volontà, alla scelta, alla coscienza. Come vero fondatore della teoria dei tropismi deve considerarsi il biologo americano Giacomo Loeb (1), che i suoi accoliti celebrano come un rinnovatore della psicologia animale, come un moderno Galileo. Egli pubblicò verso il 1888 alcune memorie nelle quali è studiato il modo di comportarsi degli animali inferiori di fronte a certi stimoli come la luce, il calore ecc. Egli arriva alla conclusione che gli atti di questi animali non sono che effetti meccanici di queste forze, risultanti dall'azione fisico-chimica che esse esercitano sull'organismo: ad essi egli ha dato il nome di *tropismi*. Per esempio: in un acquario circondato di nero e ricevente la luce da una parte sola introduco alcuni spirografi, piccoli anellidi il cui cor-

---

(1) Si veda di lui specialmente la Fisiologia comparata del cervello e psicologia comparata (tr. it.), 1907.

po è come un piccolo tubo flessibile presentante all'una estremità il pennacchio cefalico. Essi si fissano ad una parete e si volgono con l'estremità libera verso la luce, come farebbe una pianta. Si muta la direzione della luce? Essi si piegano verso la nuova direzione. Questo è un esempio d'*eliotropismo*. Naturalmente non ogni tropismo è di natura così semplice. Sulla reazione influisce anche la costituzione dell'animale, sopratutto il fatto che l'animale è composto di due metà simmetriche. Se lo stimolo colpisce il corpo in modo da affettare egualmente le due metà — come avviene quando l'asse longitudinale del corpo coincide con la direzione dello stimolo, il corpo si muove semplicemente verso lo stimolo. Ma se lo stimolo colpisce l'animale obliquamente in modo da affettare più l'una metà che l'altra, allora il corpo si raddrizza prima e poi si muove verso lo stimolo. E se pensiamo che il corpo sia sottoposto a più sorgenti di eccitazione od a sorgenti di intensità e direzione variabile, il suo corpo si muove in modo da trovarsi il più che sia possibile in ogni istante in quella posizione, in cui le due metà ricevono un eccitamento uguale. Quindi può aversi un movimento molto vario, con le apparenze d'una direzione volontaria: in realtà è la risultante complicata dei tropismi che agiscono su di esso. Un altro fatto che concorre a rendere più vario il movimento è quello che Loeb chiama *sensibilità differenziale*: e che consiste in ciò, che un medesimo stimolo variando d'intensità può determinare un tropismo positivo o negativo. P. es. un insetto, l'*Acanthia*, fugge la luce: messo dinanzi ad una finestra, va nella direzione opposta. S' interpone una lampada ed ecco che l'insetto va verso la finestra. Il fototropismo negativo, per il variare dell'intensità dello stimolo si è convertito in fototropismo positivo. Si aggiunga ancora che uno stimolo dato può ridestare l'azione d'un altro stimolo passato: un fisiologo viennese ha chiamato questa reazione *mnemotropismo*: quando p. es. i pesci vanno verso un luogo dove erano stati abituati a trovar del cibo ciò non avviene per effetto di memoria od altro, ma perchè mossi da una forza meccanica, dal mnemotropismo. Già da questo si vede una delle tendenze essenziali di questa scuola: a pascersi di parole. La sua preoccupazione è di tradurre tutta la condotta animale in termini meccanici: l'essenziale è di dare una veste verbale appropriata anche a ciò che (come il mnemo-

tropismo) meccanicamente non ha senso. Onde una terminologia spesso strana, mossa dalla sola preoccupazione di eliminare, nelle parole, tutto ciò che sa lontanamente di psichico. Quindi i sensi sono *organi recettori;* il naso è l'*organo chemostiborecettore* e l'occhio l'*organo chemofotorecettore;* come l'eredità è la *cleronomia,* i caratteri acquisiti sono caratteri *embiontici,* ecc. Gran parte degli atti animali sono quindi pure reazioni meccaniche prive di coscienza. Il Loeb non va, come Descartes, fino a negare la coscienza a tutti gli animali: la nega per gli animali inferiori ed anche per gli altri la limita di molto. L'unico segno della coscienza è *la scelta,* l'adattamento alle circostanze nuove: dappertutto dove non appare evidente questo carattere, abbiamo delle pure macchine fisico-chimiche.

Il difetto capitale di questa teoria sta nel suo semplicismo dogmatico: semplicismo, che si accontenta in gran parte di esplicazioni verbali, di schemi generici, i quali spiegano tutto e nulla. Il Claparède ha scherzato con spirito sopra queste spiegazioni troppo sempliciste. Supponiamo, egli dice, che un fisiologo di Sirio o di Saturno discenda sulla terra per completare i suoi studi e che, ignorando la nostra lingua, applichi a noi i metodi della nuova psicologia animale: nessun dubbio che ridurrà le nostre azioni più umane a dei volgari tropismi. È così che, p. es., segnalando i numerosi punti di attrazione, che, sotto forma di caffè o di osterie, attirano la folla degli uomini, egli creerebbe un enotropismo — che sarebbe il tropismo più diffuso, s'intende dopo l'eliotropismo. Descriverebbe un eliotropismo negativo per le varie specie di nottambuli; un nosotropismo per i medici ed un necrotropismo per i beccamorti; un fitotropismo per i giardinieri ed un bibliotropismo per gli studiosi... E non avrebbe del tutto torto, benchè non sia del tutto preciso il voler ridurre le nostre azioni, che sono il prodotto di fattori complicatissimi, a semplici reazioni provocate da stimoli altrettanti semplici, rivestendo poi il tutto con alcuni termini a pretese scientifiche.

Del resto numerosi ed abili osservatori della vita animale non hanno tardato a rilevare l'assoluta insufficienza della teoria dei tropismi. Il Bonnier esamina nell'*Année psychol.* (XIII, p. 25 ss.) la spiegazione tentata, per mezzo dei tropismi, delle principali attività delle api, che rivelano o sembrano rivelare un'in-

tenzionalità: e mostra chiaramente che non ha alcun valore. Alla stessa conclusione giunge un altro eccellente conoscitore della vita delle api, H. v. Buttel-Reepen, in occasione del loro preteso cromotropismo: le api non possono essere concepite come delle macchine a riflessi: la loro condotta implica sempre, almeno in parte, una direzione volontaria (1). Un altro osservatore ha esaminato dallo stesso punto di vista il volo degli insetti intorno alla luce delle lampade: ed è giunto alla conclusione che non obbediscono mai ad un tropismo nel senso voluto dal Loeb. Anche il Jennings, uno dei migliori conoscitori della vita dei microrganismi, è giunto al risultato che l'attività loro, quando venga osservata non nei riflessi momentanei, ma in una serie continuata d'una certa estensione, non può affatto venir esplicata secondo lo schema dei tropismi, ma implica sempre un tentativo, un fine, un adattamento, anzi una certa memoria, una esperienza e perciò una coscienza: e con il Jennings è d'accordo la grande maggioranza degli osservatori. La resistenza che alcuni cultori della psicologia animale (eccellenti fisiologi del resto) oppongono all'interpretazione psicologica (2) non dà veramente altra impressione che di essere il risultato d'una scarsa cultura filosofica e psicologica e d'una prevenzione professionale invincibile.

Certo ben sappiamo anche noi che non abbiamo una conoscenza obbiettiva della coscienza animale: ma quando nell'attitudine e negli atti c'incontriamo in un complesso che presenta la più stretta analogia con la nostra condotta, noi siamo perfettamente autorizzati ad assumere, sia pure con tutte le cautele e riserve possibili, che essi rivelano una vita interiore analoga alla nostra. Ora chiunque abbia osservato da vicino il mondo degli animali inferiori od abbia seguito le esperienze di acuti e diligenti osservatori, come il Fabre, il Forel, il Wasmann, come potrà seriamente dubitare di trovarsi dinanzi a degli esseri coscienti? Non soltanto l'attività, ma gli stessi atteggiamenti, i ge-

---

(1) H. v. BUTTEL-REEPEN, Sind die Bienen Reflexmaschinen?, 1906 Leben und Wesen der Bienen, 1915.

(2) V. p. es. H. E. ZIEGLER, Der Begriff des Instinktes einst und jetzt [3], 1920, p. 110, ss.

sti, la fisionomia tradiscono l'espressione d'una vita interiore: una vita forse estremamente diversa e lontana dalla nostra, ma che in ogni modo ha anch'essa i caratteri della coscienza e non può essere ridotta ad un semplice meccanismo fisiologico. « Che dall'uomo fino ai protozoi la coscienza sia una proprietà universale degli esseri viventi, non può venir messo in dubbio. Nei gradi più bassi di questa scala certo saranno le sensazioni contenute in limiti molto ristretti e la volontà determinata nel modo più semplice dagli stimoli organici più diffusi. Tuttavia le manifestazioni vitali anche dei più umili protozoi sono esplicabili solo col presupposto che ad esse stia a fondamento una coscienza, la quale è diversa dalla nostra solo per il grado del suo sviluppo » (1). La manifestazione più universale e più sicura della vita interiore (dice il Mackenzie nel suo bel libro « Alle fonti della vita ») è l'espressione: questo è il linguaggio più universale e più antico. Per esso noi leggiamo benissimo nella psiche degli animali superiori; per esso noi vediamo con certezza il bambino in tutti i piccoli sia del cane, sia del coniglio, sia della stalla, sia del pollaio: una parentela comune collega i giovani dei viventi più eterogenei. Anche negli insetti vi è una serie di espressioni, di gesti che rinvia con evidenza ad una corrispondente vita interiore: negli stessi esseri infimi, se noi li guardiamo senza preconcetti, troviamo la rivelazione d'una vita psichica più o meno analoga alla nostra. « E qui mi si affollano alla memoria gli innumerevoli spettacoli microcosmici, dai quali balzò palese per me questa intuizione della realtà. Rammento fra i molti quello offertomi da un'Astasia, specie di flagellato proteiforme che durante ore intere vidi lavorare per districarsi da un gruppo d'alghe. Tutte le vie vennero tentate, a tutti gli spiragli cercò di adattarsi il corpo elastico del microrganismo, assumendo all'uopo le più strane forme. E finalmente il successo le arrise... » (2).

La severità del giudizio che dovremmo portare sulla teoria dei tropismi deve però essere attenuata da una considerazione: che essa è stata una reazione salutare contro le superficialità

(1) W. Wundt, Grundz. d. physiol. Psychol.[3], 1887, I, p. 23.
(2) W. Mackenzie, Alle fonti della vita, 1912, p. 185.

della psicologia animale volgare. Le raccolte ordinarie di psicologia animale e le miniere a cui esse attingono sono piene di ingenuità. Anzitutto si riferiscono molto spesso a testimonianze poco attendibili: poi mescolano senza spirito critico le interpretazioni più arbitrarie: simili in questo alle raccolte spiritiche, dove la più completa assenza di critica nuoce anche a ciò che vi è, nei fatti, di realmente attendibile. Questo difetto guasta anche ottimi libri: come p. es. la Vita degli animali del Brehms e la raccolta di fatti sull'intelligenza animale del Romanes. Quindi non è a stupire se la concezione antropomorfica della vita animale, che ispira queste relazioni, ha suscitato negli psicologi un senso di diffidenza e di giustificato scetticismo. Ma l'ammettere negli animali una coscienza analoga alla nostra non vuol dire che si debba senz'altro interpretare ogni loro atto con criterii umani. Bisogna saper osservare e far dire ai fatti solo quello che essi dicono: eccellenti modelli sono, sotto questo aspetto le note ricerche del Lubbock sulle api e sulle formiche (1). Ora quante illusioni elimina un'osservazione precisa ed imparziale! Quante cose non s'è raccontato per esempio dell'intelligenza e della sociabilità delle formiche! L'osservazione esatta sfata molte di queste leggende (2). Un osservatore francese riassume nella *Revue des idées* (1912) alcune sue interessanti esperienze (L'illusione dell'aiuto reciproco tra le formiche), da cui risulta che vi sono dei fatti sociali tra le formiche, ma molto meno di quello che si dice; e che sopratutto le formiche non sanno in molti casi coordinare i loro sforzi. Un seguace del Loeb, il Bethe, in un articolo dell'*Archiv für die gesamte Physiologie* (1898) si è proposto queste tre domande: Le formiche si riconoscono tra loro? Come si orientano le formiche? Possono le formiche comunicare fra loro? L'A. riferisce, specialmente in rapporto ai primi due punti, numerose esperienze e conclude naturalmente ad un'esplicazione per mezzo dei tropismi. Ma il risultato immediato delle sue esperienze è questo: che il comportarsi delle formiche è determinato sopratutto da stimoli olfattivi.

---

(1) I. LUBBOCK, Fourmìs, abeilles et guêpes, (tr. fr.), 1883.

(2) Se ne vedano esempi in WUNDT, Vorles. über die Menschen-und Tieseele [6], 1919, p. 397, ss.

Per es. se si introducono formiche di razze diverse in un formicaio, vengono subito uccise: ma se, pur essendo d'aspetto completamente differente, vengono prima lavate con alcool e poi immerse in una massa ottenuta schiacciando molte formiche del formicaio in cui vengono introdotte, vengono lasciate stare. Se vicino ad un formicaio si chiudono con un velo sottile in un vetro delle formiche straniere, quelle del formicaio cercano di penetrare attraverso il velo per ucciderle; se si chiudono delle formiche del formicaio, nessuno se ne cura ed esse muoiono di fame.

Almeno sotto questo rispetto il nuovo indirizzo è quindi stato utile: ma i suoi principii sono inaccettabili e questo spiega perchè, dopo un momento di moda, sia stato rapidamente oltrepassato. Riferirò soltanto il giudizio di due psicologi ben noti per il valore dell'opera loro, il Flournoy (Ginevra) ed il Forel (Zurigo). « Troppi scienziati moderni (scrive il Flournoy nell'Introduzione alla Psicologia animale del Checchia) credono ancora che i principii del metodo scientifico siano tali da obbligarli a considerare gli animali, alla maniera di Descartes, come pure macchine ed a negare loro ogni vita psichica propriamente detta ad onta delle evidenze del senso comune e delle esperienze quotidiane. Il rigore logico e la preferenza per le spiegazioni meccaniche e fisico-chimiche portano al pregiudizio e costituiscono degli ostacoli alla verità, quando ci impediscono di riconoscere i fatti più patenti, i quali ci mostrano come gli animali posseggano, press'a poco, le medesime facoltà che noi possediamo: il sentimento, la memoria, l'intelligenza, il ragionamento, la riflessione, forse anche la facoltà matematica e quella del linguaggio ». Ed anche più severamente il Forel: « Il terrore della metafisica e l'orrore della religione affettati dai nostri scienziati moderni cadono spesso nel feticismo dell'atomo materiale. Si potrebbe dire che sono affetti da filosofofobia e misoteismo. Queste tendenze costituiscono un curioso sintomo che si esplica e si scusa in parte per gli eccessi di sterile speculazione dell'antica metafisica e per gli orribili abusi della religione. Ma gli scienziati da parte loro cadono quasi regolarmente nell'assurdo, immaginandosi di vedere dei fatti nei prodotti della loro immaginazione e trascurando di studiare i principi filosofici fondamentali della conoscenza che ci insegnano a comprendere

i fatti ed a far loro dire solo quello che possono dire. Essi perdono così la bussola della logica, fanno, senza saperlo, della metafisica materialista senza costrutto, discreditano le loro stesse ricerche e finiscono spesso per ricadere in quell'oscurantismo da cui credevano di essere usciti » (1).

* * *

Gli animali hanno quindi una coscienza : la psicologia degli animali deve seguire gli stessi criteri e metodi della psicologia umana con questa riserva : che nel caso della psicologia animale l'interpretazione psicologica delle osservazioni obbiettive è molto più difficile e deve essere soggetta a molto maggiori cautele. Ma con questo non è ancora risoluta ogni questione metodica. Qui ci si presenta la stessa domanda, che si presenta all'inizio della psicologia umana e che dobbiamo qui prendere in esame per eliminare canoni metodici, che sono in realtà soltanto prevenzioni dogmatiche. Se è fuor di dubbio che l'animale ha una vita cosciente, come l'uomo, è anche fuor di dubbio che la sua (e la nostra) vita psichica si accompagna a fenomeni d'un altro ordine, è sostenuta ed accompagnata da trasformazioni organiche. Vi è tra i fatti dei due ordini una corrispondenza regolare : i meccanismi organici si svolgono a fianco della vita cosciente e l'influenza reciproca dimostra che vi è fra di essi uno stretto rapporto. Ora è vero che l'osservazione interna immediata sola può metterci a diretto contatto con i fenomeni psichici : onde pare che anche nella psicologia animale il metodo da seguire sarebbe quello dell'interpretazione e della ricostruzione psicologica. Ma l'osservazione diretta della vita interiore ha due gravi inconvenienti : anzitutto è una visione superficiale e limitata, che non ci fa conoscere gli antecedenti, le condizioni remote e profonde della nostra vita cosciente; inoltre essa non può, come vorrebbe il metodo scientifico, dar luogo a misure e rapporti quantitativi precisi. Questo ci spiega perchè la psicologia debba, nel concetto di molti, appoggiarsi alla fisiologia e specialmente alla fisiologia nervosa : qui solo possiamo stabi-

(1) A. Forel, Un aperçu de psychologie comparée in « Année psychol., II, p. 19-20.

lire con precisione nessi e rapporti causali e seguire la genesi del fatto psichico partendo dai fattori causali originarii. Quindi potrebbe darsi che, pur dovendosi ammettere in tutti gli animali una coscienza, l'unico metodo per lo studio di essa fosse la ricerca fisiologica, l'esame dei meccanismi organici, che condizionano ed accompagnano la coscienza. Questa diversità di metodo non è indifferente per i risultati. Se si cerca di esplicare la vita cosciente dall'osservazione del nostro interno e la si ricostruisce in base a quanto apprendiamo direttamente in noi, la vita psichica appare come una continua spontaneità, una creazione, una attività vivente. Se la si ricostruisce in base alle ricerche fisiologiche, bisogna pensarla su d'uno schema meccanico: ogni ricerca fisica, se vuole essere conseguente e rigorosamente scientifica, deve spiegare i fatti come prodotti necessari delle loro condizioni causali: anche la vita psichica deve essere pensata come una concatenazione meccanica, sul tipo del riflesso fisiologico. Ora quale di questi due metodi è da seguire?

Il punto essenziale della questione sta nel rapporto che vi è tra i fenomeni coscienti ed i fenomeni organici. Se è vero che vi è un parallelismo costante, non possiamo sottrarci alla conseguenza che il metodo fisiologico sia preferibile. Specialmente nella psicologia animale, dove non veniamo mai a contatto con la coscienza e le interpretazioni sono così malsicure, perchè non seguire la concatenazione della serie fisiologica, che ci è direttamente accessibile coi metodi scientifici, e ricostruire su di essa la serie psichica? Questa è invero la conclusione alla quale si accostano alcuni recenti cultori della psicologia animale; i quali senza negare l'esistenza della coscienza negli animali, trovano però che essa, oltre ad essere per sè non constatabile direttamente, si sottrae ad ogni esatta determinazione. Quindi bisogna lasciarla interamente da parte: inserire un fatto psichico nella catena dei fenomeni della vita animale è un andare contro alle regole del metodo scientifico. Non c'è pertanto una vera psicologia animale, ma solo una fisiologia animale; il solo metodo di studiare e descrivere scientificamente la vita psichica dell'animale è quello di ridurla tutta a meccanismi, a tropismi (1).

(1) ZUR STRASSEN, Die neuere Tierpsychologie, 1907; v. UEXKÜLL Umwelt und Innenwelt des Tiere, 1907.

A queste conseguenze sfuggono alcuni autorevoli studiosi di psicologia, il Claparède e il Forel per esempio, ma, a mio avviso, a prezzo d'un'inconseguenza. Il Forel parte da una specie di monismo psicofisico, secondo il quale anima e corpo sono i due aspetti d'un'unica cosa in sè inconoscibile. La coscienza non si accompagna in noi che ad una parte molto limitata dell'essere nostro: ma noi dobbiamo estenderla analogicamente a tutto l'essere. Quindi non soltanto sono coscienti i fenomeni cerebrali superiori, ma anche quelli degli altri centri nervosi, anzi quelli di tutto l'organismo: soltanto sono fenomeni coscienti inferiori che non si rivelano al nostro io superiore. Il subcosciente è costituito appunto da queste coscienze inferiori, che sono le sottostrutture della nostra coscienza d'ogni istante e che non vediamo per la stessa ragione che di giorno non vediamo le stelle. E così dobbiamo estendere analogicamente la coscienza a tutti gli esseri viventi. Se la concediamo ai nostri simili, dobbiamo concederla anche ai mammiferi superiori, ai pesci, agli insetti, agli inferiori: non c'è un punto nel quale possiamo logicamente arrestarci. Il Claparède invece ricusa questo fondamento filosofico e si tien pago al principio del parallelismo. Ma entrambi negano che si possa e si debba studiare scientificamente solo l'aspetto fisico. Essi dicono: bisogna studiare separatamente il meccanismo fisiologico e lo svolgimento psichico: poi chiarire l'uno con l'altro. E questo vale tanto per la psicologia umana quanto per la psicologia animale.

Ma noi possiamo lasciar da parte questa controversia metodica subordinata e portare il nostro esame sulla stessa ipotesi fondamentale del parallelismo. Questa è un' ipotesi di lavoro che si è adottata senza dimostrare nè verificare, giustificandola coi risultati: e fino ad un certo punto è stata un'ipotesi utile. Ma filosoficamente non è affatto un punto di vista accettabile. Essa contraddice all'esigenza dell'unità: come e perchè questi due mondi paralleli equivalenti? Di più questo parallelismo è del tutto fittizio. Nella coscienza vi è un elemento che la serie fisica non presenta e non può presentare: l'attività unificatrice. Il cervello, come ogni organo, può sommare le impressioni, modificare, adattare, potenziare: ma soltanto lo spirito può essere « l'unità vivente del molteplice ». E ciò in fondo hanno riconosciuto i grandi metafisici del parallelismo: Spinoza e Fechner.

Fechner in modo particolare, sebbene sia stato l'iniziatore del parallelismo psicologico, riconosce chiaramente questa incongruenza delle due serie: egli oppone al parallelismo *monadologico* il parallelismo *sinecologico*: vale a dire per lui l'aspetto psichico è l'unità, la sintesi della molteplicità di processi, che ci offre la serie fisica. Sotto un altro aspetto questo elemento è quello che noi apprendiamo nella coscienza come sforzo, come distinzione di valore. Si noti poi in fine che il parallelismo metafisico poteva essere sostenibile per Spinoza, non può più esserlo dopo Kant. Come possono il mio corpo e la mia coscienza costituire due serie parallele, dal momento che entrambe ad un esame accurato si rivelano come elementi d'un'unica serie fondamentale, della coscienza? Da un punto di vista superficiale vi sono in me due vite e come due parti, lo spirito e il corpo. Ma se io analizzo ciò che intendo per corpo, vedo che si riduce a gruppi di sensazioni: i quali mi rinviano sì ad una realtà che non è il mio io cosciente immediato, ma che si rivela a me soltanto in quanto si riflette nella mia coscienza. Vi è quindi, da un rigoroso punto di vista filosofico, una sola serie fondamentale, la coscienza: la quale contiene in certo modo in sè la propria preistoria, contiene elementi che io poi costruisco ed interpreto come procedenti da un sistema di processi condizionanti la mia vita spirituale presente, ossia da ciò che io considero come il mio corpo.

La serie fisica e la serie psichica non si debbono perciò considerare come due realtà parallele, ma come due piani diversi di realtà. Semplificando qui l'esposizione, possiamo dire: la vita cosciente di ogni essere è una creazione, una spontaneità viva, la quale riposa sopra meccanismi, processi fisici, che noi possiamo osservare e studiare secondo i metodi scientifici. Questi processi non sono in fondo nè d'una essenza, nè d'una natura diversa dai processi della coscienza; ma non appariscono più direttamente alla coscienza, quando essa riflette su di sè, e solo in parte si rivelano a noi, per mezzo dei sensi, come costituenti il nostro organismo corporeo. Trattandosi d'uno svolgimento unico, è naturale che questi due momenti o piani diversi dell'essere nostro agiscano l'uno sull'altro: modificando i meccanismi organici, io modifico anche la mia vita cosciente: modificata la coscienza, se ne risentono anche i meccanismi organici che l'alimentano e fanno con essa un tutto. Quindi lo stu-

dio dei processi fisiologici e dei meccanismi cerebrali è utilissimo come studio delle condizioni che sostengono e determinano la mia vita cosciente: ma non si deve credere di poter estendere gli schemi meccanici, e i metodi relativi, alla realtà psichica superiore. Quando studiamo i meccanismi fisiologici, dobbiamo studiarli come fatti fisici e spiegarli fisicamente: quando studiamo i fenomeni del piano superiore, i fatti coscienti, dobbiamo tener conto dei risultati delle ricerche fisiologiche e servircene per distinguere in essi ciò che è meccanismo psicologico e ciò che è creazione viva, ma non dobbiamo credere di poter ridurre qui tutto a meccanismo e sopratutto di fare intervenire qui una qualunque interpretazione fisiologica.

Questo ha importanza sopratutto per l'interpretazione filosofica del mondo: tuttavia anche per la psicologia animale non è senza conseguenze. Dobbiamo in seguito a ciò ritenere che la vita cosciente dell'animale è fondata anch'essa sopra meccanismi, che la fisiologia comparata fa benissimo a studiare, ma non è un meccanismo parallelo, non è un tropismo, nè un riflesso, nè un composto di riflessi. Essa è una vita spontanea, una creazione analoga a quella che si svolge in noi: ed in questo senso dobbiamo interpretarla. Ora fin dove si estende questa spontaneità creatrice? Quale grado raggiunge? È essa confinata nel senso o partecipa delle facoltà umane superiori? Queste domande pongono lo psicologo dinanzi al più grave e fondamentale problema della vita animale: problema di interpretazione, che deve essere affrontato senza prevenzioni, ma anche senza leggerezza, disciplinando l'osservazione secondo rigorosi principii metodici. Qui si deve ricordare anzitutto quello che la teoria dei tropismi ha insegnato: e cioè di non ricadere nelle banalità superficiali e false della psicologia animale volgare. Non si tratta di raccontare delle meraviglie; ma di osservare con precisione e con cautela, tenendo distinte le spiegazioni nostre dalle osservazioni ed evitando di ricorrere a facoltà ed attività superiori quando bastano attività più semplici (principio di Morgan). Questi sono i principii cardinali della nuova psicologia animale (1).

(1) Come un eccellente esempio di questa nuova psicologia può essere considerata l'opera classica di Jennings sulla psicologia dei microrganismi (JENNINGS, Die niederen Organismen, ihre Reflexphysiologie und Psychologie, (trad. ted.), 1914).

* * *

Quando si parla della vita psichica degli animali, la prima parola che ricorre è l'*istinto*. La vita dell'uomo è (o dovrebbe essere) guidata dalla ragione: l'animale è guidato dall'istinto. È vero questo? Ed anzitutto: che cosa è l'istinto?

L'istinto è un meccanismo psicologico come l'atto riflesso e l'abitudine: se non nella sua definizione, nel suo concetto gli psicologi sono in fondo abbastanza d'accordo. Tutti sappiamo che cosa è un riflesso: dato uno stimolo sensoriale, l'organismo compie una reazione senza concorso della volontà e dell'attenzione, come per una risposta meccanica allo stimolo. Per esempio parlando, leggendo od anche dormendo, una mosca mi si posa sul viso: io la caccio senza nemmeno aver coscienza del mio atto: è un atto riflesso, è una reazione, che la ripetizione (nell'individuo o nella specie) ha reso stabile, convertendola in un meccanismo che reagisce da sè allo stimolo. Questi meccanismi sono in gran parte ereditati e fissati nell'organismo: possono anche essere acquisizioni individuali, come un gesto abituale che si compie senza più averne coscienza. Ma il loro carattere comune è questo: di essere del tutto o quasi del tutto fuori della coscienza viva: avvertito lo stimolo, la reazione si compie da sè come per un congegno meccanico. Gran parte della vita degli animali e dell'uomo è costituità di riflessi: guai se dovessimo riflettere ad ogni movimento che l'organismo nostro deve compiere! Il camminare, per es., è nella massima parte una composizione di atti riflessi. — L'abitudine invece non è più un semplice riflesso: è una serie di atti, che tendono a meccanizzarsi, ma non sono ancora così decisamente usciti dal campo della coscienza. Si capisce che la distinzione tra riflesso ed abitudine è una distinzione di grado, che non ha un limite preciso. Un atto riflesso è in genere un'acquisizione più antica e perciò più meccanica, invariabile, immancabile: l'abitudine tende invece solo a diventarlo; perciò l'individuo ha ancora una certa coscienza di quello che fa ed anzi può nutrire l'illusione di dirigersi in essa con la sua volontà. Di più l'abitudine è generalmente una reazione più complessa: una serie di atti che non può meccanizzarsi del tutto appunto perchè, per

la sua complessità, può subire variazioni od esigere il concorso di altre attività. L'abitudine di fumare, p. es., per quanto violenta ed irresistibile sia, non può costituire un riflesso, perchè lo stimolo, il bisogno di fumare, non può essere soddisfatto con un atto semplice: è necessario una serie di atti (p. es. l'acquistare il sigaro, etc.) che esigono il concorso della coscienza. Quindi l'abitudine, per quanto meccanizzata, può sempre esigere il concorso della volontà: come quando, p. es., un morfinomane per soddisfare la sua passione ricorre ad astuzie od a mezzi complicati.

Ora l'istinto è *un'abitudine fortemente meccanizzata ed ereditaria nella specie*. Per il primo carattere esso partecipa dell'atto riflesso, di cui ha l'imperiosa necessità: è una reazione inevitabile. D'altra parte l'istinto non è una reazione semplice, come il riflesso, ma una serie di atti; che perciò, come l'abitudine, implica sempre ancora in parte il concorso della coscienza. Quindi ha generalmente per punto di partenza una rappresentazione chiara: e per raggiungere i suoi fini si vale della volontà e dell'intelligenza. Di più l'istinto non solo è un'abitudine fortemente meccanizzata, ma è un'abitudine ereditaria nella specie. Quindi, mentre nell'abitudine individuale il fine suo è generalmente ancora trasparente, qui l'individuo non ha più chiara notizia del fine vero ed ultimo, a cui l'abitudine mira.

Ciò che rende massimamente meraviglioso l'istinto è appunto questa sua direzione finale indipendente dall'esperienza personale. L'abitudine conferisce un'abilità che spesso ci meraviglia: ma sappiamo che è risultato di esperienze e di ripetizioni dello stesso atto. Invece nell'istinto abbiamo un agire che non dipende dall'esperienza personale. Se, dopo aver accarezzato un cane, mettiamo la mano in un cestino, dove sono dei gattini ancora ciechi, questi drizzano il pelo e soffiano in modo comico: dove hanno conosciuto il cane? Nell'esperienza della specie, in cui è ereditaria la reazione istintiva a quel certo odore. Le esperienze accumulate della specie possono dar luogo talora ad una saggezza, ad una complicazione così razionale di atti, che appare veramente inesplicabile. Si pensi, p. es., alla costruzione dei nidi, alla migrazione periodica degli uccelli, che è stata con ragione chiamata il più grande mistero della vita animale. Noi sappiamo di certe vespe, che nutrono le loro larve

con dei ragni o degli insetti paralizzati in modo che restino immobili e vivi: del resto basta pensare alle formiche, che praticano, come noi, la pastorizia e l'agricoltura. Vi sono delle formiche americane (genere *Atta*), che ritagliano e preparano con cura certe foglie di piante tropicali per allevare su questi ritagli una specie di fungo, al quale fanno produrre per mezzo di metodi speciali un corpo farinoso di cui si nutrono. Quando una femmina fecondata va a fondare una nuova colonia, porta con sè nella mandibola un pezzo del prezioso fungo, non per cibarsene, ma per farne il germe della futura alimentazione della colonia. — Ma tutto questo, per quanto mirabile sembri, non esce dai limiti delle cause naturali. Pensiamo, nella sfera umana, a quella meravigliosa creazione che è il linguaggio: nessun uomo, per quanto intelligente, lo creerebbe; esso si è formato nella vita della specie. Vi è in questa una somma di sforzi che, sommati e trasmessi, si traducono in attività, le quali trascendono la capacità dell'individuo. Non è necessario ricorrere ad alcun fattore soprannaturale, ad alcuna visione lucida ereditaria: questa «visione lucida» è il risultato del concorso di attività iniziate ed esercitate da individui eccezionalmente intelligenti, in condizioni probabilmente diverse dalle attuali e col sussidio di facoltà diverse dalle nostre: attività trasmesse poi e fissate stabilmente attraverso un'infinità di secoli nei loro discendenti (1).

Ma vi sono degli istinti che anche con l'esperienza della specie sembrano non potersi spiegare. La maggior parte degli insetti, p. es., muore dopo deposte le uova: quindi non vede nemmeno lo schiudersi della generazione seguente, che ha luogo l'anno dopo: come può aver acquistato per esperienza l'istinto di provvedere ad una prole che non ha mai conosciuto? Qui naturalmente i teologi fanno intervenire la provvidenza divina, qualche filosofo pensa alla natura, all'incosciente, all'anima universale; Darwin ricorre alla potenza del caso che avrebbe creato in alcuni individui tendenze favorevoli alla specie, le quali ten-

(1) Così anche DARWIN spiega l'istinto per cui alcune vespe (*Sfhex*) sanno paralizzare la loro preda. Si veda la lettera di DARWIN in ROMANES, Die geitige Entwicklung im Tierreich (tr. ted.) 1885. p. 332-334.

denze sarebbero poi state fissate dalla selezione naturale, in quanto solo gli individui che le possedono potevano assicurare la sopravvivenza della prole (1). Io non credo che qui sia necessario ricorrere ad altri principii esplicativi: basta riflettere che l'acquisizione delle abitudini ha potuto svolgersi lentamente attraverso condizioni estremamente diverse dalle attuali: nel caso presente la spiegazione ci è offerta dalla preistoria geologica di queste specie di insetti (2). Nelle remote età geologiche, in cui sorse il mondo degli insetti la terra non conosceva l'inverno e un ricchissimo mondo vegetale si svolgeva in mezzo ad una primavera perpetua: l'abbondanza dei vegetali dovette allora far nascere una pace relativa e trasformare molti carnivori in vegetariani. Tra gli altri le vespe, che, prima ardenti cacciatrici, si diedero alla raccolta del polline e del miele: ma, conforme alla legge generale, le larve loro conservarono il regime primitivo. Il lungo periodo di dolce temperatura, che si chiuse coll'inizio dell'era glaciale, fu per gli insetti la vera età dell'oro: essi raggiunsero dimensioni e longevità oggi sconosciute. Così nella calma d'una lunga vita gli insetti poterono compiere le operazioni mentali che oggi ci meravigliano: l'intelligenza individuale organizzò delle abitudini, che l'educazione e l'eredità trasmisero e che poco per volta si fissarono nell'organismo della specie. Quando mutarono le condizioni esteriori e venne l'avvicendarsi degli inverni, il freddo modificò profondamente il tenore di vita degli insetti. Il ciclo di vita si chiuse per la maggior parte di essi in una stagione ed ogni generazione fu separata dalle altre. Questo impedì ogni ulteriore progresso: ma i meccanismi creati in altri tempi continuarono a trasmettersi perchè erano organicamente fissati: essi sono gli istinti che oggi ci meravigliano. Solo alcuni insetti riuscirono a difendersi dall'inverno, costruendo dei ripari dove possono passare l'inverno dormendo: tali le api, le formiche e gli insetti sociali in genere.

---

(1) Si veda la memoria sull'istinto pubbl. dal ROMANES in appendice al suo libro citato, p. 393. ss. Il ROMANES associa i due principii: il principio darwiniano della selezione e il principio (lamarckiano) della trasmissione delle abitudini acquisite; si veda il cap. sull'origine e svolgimento dell'istinto; *ib.*, pag. 190-216.

(2) E. PERRIER, L'instinct, in Année psychol., VIII, 1902, p. 561 ss.

In queste specie la durata della vita rimase sufficiente per rendere possibile l'esperienza, l'osservazione e la trasmissione delle nuove acquisizioni: le operaie vivono da cinque a sette anni, le femmine più di dieci anni. Questo rese possibile un certo progresso individuale: perciò le api e le formiche non solo hanno istinti molto complessi, ma anche delle abitudini e presentano ancora una certa capacità d'intelligenza molto superiore a quella degli altri insetti (1).

Questo concetto dell'istinto ci permette ora di giudicare che cosa valga la distinzione comune, secondo cui l'uomo segue la ragione e l'animale l'istinto. L'istinto è un meccanismo psicologico ereditario: ma nessuna vita è puramente meccanica, come nessuna è senza meccanismi. Anche l'uomo ha i suoi istinti: quanta parte della vita umana è retta da questi meccanismi! La ricerca dell'ornamento, il culto della moda, per es., sono atti istintivi: sono meccanismi coscienti, che l'individuo segue senza comprendere il fine al quale sono indirizzati. Quindi anche l'uomo è un essere istintivo. — D'altra parte l'animale non è puramente istintivo, la sua vita non è un semplice meccanismo d'istinti. Anzitutto una coscienza puramente meccanizzata non è concepibile: resta sempre, per quanto piccolo, un elemento di spontaneità, che è ciò appunto che mette in opera i meccanismi subordinati. In secondo luogo bisogna ricordare che anche la vita istintiva presente è la creazione dell'intelligenza. Sono gli atti intelligenti di individui vissuti in altre età geologiche, che hanno creato gli istinti: anche là hanno dovuto sorgere di tanto in tanto individui più intelligenti, le cui abitudini sono state imitate e trasmesse, indi perfezionate a lunghi intervalli da nuovi atti d'intelligenza: quindi tutta la saggezza dell'istinto è stata anch'essa intelligenza viva e creatrice. Noi vediamo ancora in certe specie gli stadii successivi, che hanno condotto a certi istinti meravigliosi: essi sono rappresentati da tante specie diverse. Il Perrier (l. c., p. 566-7) ha creduto anzi di poter enunciare questa legge: « Tutte le volte che si osserva presso un animale

---

(1) Si cfr. la spiegazione che, nello stesso verso, dà delle migrazioni dei lemmings in Norvegia il CROTCH in ROMANES, *ib.*, p. 312. E per le migrazioni degli uccelli v. K. GRAESER, Der Zug der Vögel, eine entwicklungsgeschichtliche Studie, 1905.

un istinto, che sembra miracoloso, si trova presso gli animali del medesimo gruppo una serie graduata d'istinti, prima molto semplici, da cui si può salire, per una serie di modificazioni continue e perfettamente spiegabili, fino all'istinto che sembrava meraviglioso quando era isolato ». Citerò un esempio solo. Tutti conoscono il paguro bernardo, un granchio marino che, per difendere il molle addome, si serve d'una conchiglia vuota che cambia quando cresce. Ora vi sono altre specie affini, che si nascondono allo stesso scopo in buchi od in spugne vuote; altri che si scavano essi stessi questi buchi nella sabbia; altri si fanno un riparo con della sabbia agglutinata. Vi è infine una specie che vive nelle profondità marine (il *catopagurus*), dove ha pochi nemici e che alla punta della coda molle e carnosa porta una piccola conchiglia. Queste diverse specie ci offrono come la storia dell'istinto. I paguri, esposti a molti nemici e paurosi, hanno cominciato a nascondersi nei buchi, poi a scavarseli essi stessi; poi hanno trovato che era più comodo servirsi di ripari portatili e di saggio in saggio hanno imparato a servirsi delle conchiglie vuote; finchè, discesi negli abissi del mare, abbandonarono questi ripari, conservandone solo più la traccia col serbare per tutta la vita le piccole conchiglie in cui si nascondono da piccoli. Se i diversi gradi ci sono presentati da diverse specie, ciò vuol dire che gli istinti si sono modificati con estrema lentezza, nel contempo stesso che si andava successivamente modificando la specie.

Quindi è una favola la perfezione dell' istinto: l'istinto si forma e si trasforma e noi lo troviamo in tutti i gradi della sua perfezione successiva. Non è esatto, p. es., che il rinchite della betulla tagli sempre la foglia, per arrotondarla, secondo un difficile e preciso rapporto matematico; le vespe, che paralizzano la preda, spesso la pungono a caso senza alcuna precisione (1). E così è una favola l'immutabilità dell'istinto. Vi sono istinti che sono rimasti immutati e ve ne sono di quelli che mutano. Certo l'istinto, come l'abitudine, è qualche cosa di fissato nell'organismo, che persiste con tenacia ed anzi continua spesso

---

(1) H. PIERON, L'istinct, nel Bulletin de la Soc. fr. de philosophie, 1914, p. 309.

ad agire anche irrazionalmente in mezzo a condizioni mutate, che lo rendono inutile o dannoso; ma in determinati casi, sotto la pressione delle circostanze, anch'esso può trasformarsi (1). Io accennerò solo ad una categoria di fatti: ai mutamenti che introduce negli istinti la domesticazione. P. es., l'abbaiare del cane è un risultato dell' addomesticamento: i cani selvatici o inselvatichiti non abbaiano. Certi uccelli del Sud America fanno adesso il loro nido con crini di cavallo: ora il cavallo prima di Colombo in America non esisteva; questi uccelli hanno imparato a sostituire il crine alle fibre vegetali flessibili: hanno modificato l'istinto. Il Romanes aveva dato a covare ad una gallina un uovo di pavone. Ora non solo la gallina lo covò una settimana di più come era necessario, ma continuò a curare il pavone come un pulcino per diciotto mesi, con un'affezione materna, quasi con orgoglio: mentre in altri casi altre galline abbandonavano i pulcini al tempo ordinario, lasciandoli così perire. Il caso, appunto perchè isolato, mostra come l'animale in certi casi vince e modifica a sua posta l'istinto.

Quindi non esseri guidati soltanto dalla spontaneità ed esseri guidati soltanto dall'istinto: tutti gli esseri animati hanno come noi una spontaneità cosciente, che con la ripetizione si fissa in abitudini e trasmette le abitudini fissate come istinti, come meccanismi psichici subordinati. La distinzione è piuttosto un'altra. Vi sono animali che presentano un sistema molto complesso di istinti fissi e specializzati, che l'individuo porta con sè dalla nascita e che lasciano una piccola parte alle variazioni, alle modificazioni intelligenti. Abbiamo la perfezione di questo tipo negli insetti sociali, le api e le formiche; essi rappresentano il grado più alto dello svolgimento dell'uno dei rami principali nei quali culmina il regno animale, gli articolati. Vi sono per contro animali dotati d'un piccolo numero di istinti generici, ai quali si accompagna una larga capacità di adattamento intelligente e di progresso: questo viene trasmesso nel primo periodo della vita, in cui sono protetti dai genitori. Questo tipo ci si

(1) Se ne vedano esempi in H. E. ZIEGLER, Der Begriff des Instinktes einst und jetzt [3], 1920, p. 107 ss. Il ROMANES ha un intero capitolo dedicato alle mutazioni che avvengono negli istinti: cfr. o. c., p. 230 ss.

presenta nell'altro ramo del regno animale, i vertebrati, e specialmente in quelli che stanno al vertice, nei mammiferi e nell'uomo. I primi rappresentano un passato oramai chiuso in sè ed incapace d'ulteriore progresso: gli altri incarnano, nel regno animale, lo svolgimento vivo e presente dell'intelligenza, che si protende verso l'avvenire. — Non vi è quindi nessuna contraddizione fra questi due fatti: che la formica ci presenta una serie di istinti sociali, il cui risultato ricorda analoghi prodotti della civiltà umana: l'agricoltura, la pastorizia, lo stato, la guerra, la schiavitù; e che, presa per sè sola, come individuo, è un animale semplice, incapace d'una riflessione un po' complicata, infinitamente superiore, è vero, agli altri insetti, ma inferiore nel tempo stesso all'ultimo dei mammiferi. Anche la sua intelligenza automatica però è, bisogna ricordarlo, il frutto di innumerevoli sforzi intelligenti compiuti da individui e poi accumulati e fissati organicamente attraverso la lunghissima vita della specie, che risale alle prime età geologiche.

* * *

Non è dunque vero che tutta la vita dell'animale sia retta dagli istinti: ogni animale ha in maggiore o minor misura una certa spontaneità, un'intelligenza individuale, che del resto è stata l'origine prima degli istinti stessi. Tutti riconoscono dal più al meno questa verità: anche gli scolastici, come il p. Wasmann, che riducono tutta la vita animale all'istinto, intendono per istinto, come vedremo, un'altra cosa. La questione è ora di vedere di che cosa è capace questa spontaneità, quest'attività individuale della coscienza, che fa esperienze, reagisce, si adatta, e così modifica talora anche gli istinti. Le spontaneità dell'uomo si chiamano intelligenza e ragione; è capace l'animale di elevarsi fino a questo grado?

Se guardiamo alla storia della filosofia, vediamo disegnarsi due correnti. La maggior parte dei filosofi concedono all'animale una certa partecipazione all'intelligenza ed alla ragione: la psiche dell'animale differisce dalla nostra solo per il grado. Questa è l'opinione comune di tutti i filosofi antichi, a partire dai Pitagorici, e specialmente della scuola platonica (1); eloquenti

(1) Bredif, De anima brutorum quid senserint praecipui, apud veteres, philosophi, 1863.

difensori di questa dottrina si sono fatti nell'antichità Plutarco, che in più scritti ha preso le difese dell'animale e del regime vegetariano (1); Galeno, Celso, l'avversario accanito del Cristianesimo, e Porfirio (2). I filosofi del rinascimento sono in generale anch'essi favorevoli a questa tesi: ricordiamo fra essi Montaigne, che trova maggior differenza tra uomo e uomo che non fra l'uomo e l'animale (3); Charron, Gassendi, Campanella, che nel *De sensu rerum et magia* dice: noi chiamiamo l'uomo ragionevole e non gli animali non perchè questi non ragionino, ma perchè ragionano meno: come chiamiamo l'animale essere sensibile a differenza della pianta non perchè questa non senta, ma perchè sente meno dell'animale. Degno di nota, almeno come curiosità, il libro d'un prelato del XVI secolo, Gerolamo Rorario, nunzio di Clemente VII, che scrisse verso il 1550 un libro col titolo: « Che gli animali sono più ragionevoli dell'uomo », — libro edito per la prima volta nel 1645 e spesso ristampato di poi; si veda per esso il dizionario di Bayle. — Il secolo XVII è in generale sotto l'influenza della concezione cartesiana; ma nel XVIII secolo, sotto l'influenza di Leibniz, riappare una visione più favorevole all'animale. Leibniz stabilisce in fondo unità di natura tra l'uomo e l'animale: vi sono fra l'uno e l'altro dei limiti fissi, ma anch'essi stabiliscono solo delle differenze di grado. Autore d'un libro sulla psiche animale è uno dei più noti discepoli di Wolf, G. F. Meier (4); il quale definisce in esso con chiarezza le questioni relative. La intelligenza è la facoltà di avere rappresentazioni chiare e distinte: la ragione è la facoltà di conoscere i rapporti delle cose.

---

(1) Dyroff, Die Tierpsychologie des Plutarchus von Chäronea, 1897

(2) Purpus, Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele, Diss. 1899.

(3) Gerdemann, Das Tier in der Philosophie Montaignes, Diss., 1897

(4) G. F. Meier, Versuch e. neuen Lehrgebäudes von d. Seelen der Tiere, 1749; (tr. fr.), 1750. Sotto l'influenza di Leibniz stanno parimenti le interessantissime pubblicazioni d'una società di psicologia animale, raccolte da un'altro wolfiano, I. H. Winkler ed edite a Lipsia dal 1742 al 1745. Esse si occupano dell'esistenza della psiche animale, dell'intelligenza negli animali, della ragione negli animali, della incorporeità e dell'immortalità della psiche animale: comprendono sei fascicoli di circa 96 p. ciascuno.

Hanno gli animali la facoltà dell'intelligenza? Certo. Hanno la ragione? Qui il Meier fa una distinzione. Circa il primo grado, che è la conoscenza dei rapporti delle cose in concreto, lo afferma; quanto al secondo, che è la conoscenza dei rapporti astratti, dice: non possiamo saperlo. Un altro libro del tempo favorevole agli animali è quello di C. G. Leroy, un ispettore forestale, che ebbe campo di fare molte belle osservazioni e pubblicò, anonimo, nel 1764 alcune « lettere filosofiche sull'intelligenza e perfettibilità degli animali », che furono ripubblicate nel 1862 e, in traduzione inglese, nel 1870. Un libro di valore, che rivela anche un uomo di gran cuore, è pure quello del danese Smith, che ha per titolo: « Sistema della natura e del destino degli animali e dei doveri dell' uomo verso di essi » (1793); in esso l'autore insiste sul fatto che gli animali hanno in vero senso dei diritti, come l'uomo. — Anche la filosofia empirica del secolo XVIII è in genere favorevole all'animale: Hume, Lamettrie, Bonnet (1), Condillac, che nel suo trattato degli animali attribuisce ad essi tutte le facoltà umane.

Per la tesi opposta, e cioè per l'esistenza, fra l'uomo e l'animale, di differenze essenziali e profonde, stanno Aristotile, gli stoici (2) e gli scolastici; il libro del p. Wasmann sull'istinto e sull'intelligenza nel regno animale ha appunto per fine di dimostrare questa tesi (3). Tra i filosofi moderni meritano d'essere ricordati S. Reimarus, autore d'un bellissimo libro sugli istinti degli animali (1760), Kant e Fichte, i quali considerano l'animale come una cosa, escludendolo dal campo del diritto e della morale.

In qual senso inclini il pensiero contemporaneo occorre appena dire: la dottrina della separazione assoluta, più che nell'esame spassionato dei fatti, ha la sua origine in preconcetti dogmatici ancora profondamente radicati nella mentalità tradizionale. Questo ci spiega perchè la scolastica contemporanea sia avversa, quasi dura verso l'animale: essa teme che, tolte le profonde barriere tra l'uomo e l'animale, se ne possano deri-

---

(1) Cfr. E. CLAPARÈDE, La psychologie animale de Ch. Bonnet, 1910.
(2) Cfr. DYROFF, Zur stoischen Tierpsychologie, 1897.
(3) F. WASMANN, Instinkt und Intelligenz im Tierreich 3, 1905.

vare, circa la loro comune natura ed origine, delle conseguenze, che essa giudica pericolose. Questa prevenzione astiosa, settaria, che ha già la decisione fissata *a priori,* congiunta col carattere di questa stessa filosofia, che applica continuamente per diritto e per traverso le sue astrazioni rigide e legnose, le quali nascondono agli occhi suoi l'infinita varietà e continuità dei processi reali, introduce nelle sue trattazioni una leggera aria di malafede, sia pure involontaria, che, nel campo intellettuale, offende come una indegnità, con la quale non si viene a contatto senza una certa ripugnanza. Questo si vede per esempio dal profitto, che i difensori di questa tesi cercano di trarre dalle esagerazioni della zoologia volgare, che nessuno più prende sul serio : non meno che dall'assurdità ridicola di certe obbiezioni, che lasciano in dubbio sulla buona fede di chi le espone. Nel suo Corso di filosofia (vol. II, p. 234) (1) il p. Lehmen scrive per esempio : Se si stabilisce la comunità di natura e perciò di origine tra l'uomo e l'animale, gli animali più vicini all'uomo, quelli da cui deriva, debbono essere i più intelligenti. Ora l'animale più intelligente è la formica : dunque l'uomo deriva dalla formica. Dinanzi ad argomentazioni di questo genere cade naturalmente ogni velleità di discutere e di rispondere.

La vita della coscienza è divisa dalla scolastica in due piani rigorosamente distinti, che sono la vita del senso e la vita dell'intelligenza. La prima abbraccia tutte le manifestazioni della conoscenza e dell'attività sensibile; la seconda comprende il conoscere concettuale, astratto e la volontà razionale, libera, che vi è connessa. Questo secondo grado solo merita il nome di spirito : quindi gli animali non hanno una vita spirituale. Il primo grado invece è chiamato complessivamente col nome d'istinto; una parola, a cui perciò il p. Wasmann dà due sensi : il primo è quello comune che si è detto; il secondo che è più ampio ed abbraccia tutta la vita sensibile nella sua spontaneità come nei suoi meccanismi. L'attività sensibile od istintiva comprende : i sensi esterni, il senso interno, che raccoglie le sensazioni in unità; la fantasia sensibile e la memoria sensibile, che riproducono le immagini del senso; ed infine la potenza estimativa, che

---

(1) A. LEHMEN, S. I., Lehrbuch d. Philosophie [2], 1904-6.

giudica buone o cattive, piacevoli o spiacevoli le impressioni ricevute. Queste cinque attività non sono che cinque forme d'azione d'un'unica attività, che è il senso (o l'istinto). La parte superiore dello spirito comprende l'intelligenza e la ragione. La prima astrae dalla rappresentazione i concetti generali e coglie, per mezzo di essi le essenze intelligibili delle cose, la seconda è la facoltà del ragionamento : « *intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud* ». Praticamente la ragione è la facoltà di servirsi di mezzi per un fine. Intelligenza e ragione non sono però due facoltà diverse, ma due attività d'una sola facoltà, l'intelletto; quindi chi ha l'intelligenza ha anche la ragione : chi ha la ragione pratica, cioè agisce secondo fini, mostra di avere intelligenza e ragione.

Io non sono naturalmente d'accordo con questa psicologia antiquata e grossolana. Lasciando da parte l'attività del senso, che nessuno nega all'animale, le funzioni superiori dello spirito, che unificano le immagini del senso in forme più alte di conoscere, sono essenzialmente due e corrispondono alle due forme o categorie unificatrici, la causa e la sostanza : noi possiamo benissimo conservare ad esse le denominazioni tradizionali di intelligenza e ragione. L'intelligenza è la facoltà dell'unificazione secondo il principio di causa. Un essere, il quale non possedesse che pure immagini sensibili, vedrebbe il loro fluire nel tempo senza collegarle altrimenti che secondo la loro coesistenza e successione. Quando la coscienza comincia a riconoscere un legame tra le immagini successive, per cui l'antecedente produce necessariamente il conseguente, comincia l'intelligenza. Questa ha naturalmente una lunga storia ed un lungo periodo : l'animale più semplice, che comincia vagamente a riconoscere la causa d'un'impressione dolorosa, e Spinoza, che pensa nel suo spirito il mondo come una grande, unica concatenazione causale, sono due punti estremi d'un unico svolgimento, che ammette infiniti gradi intermedi. — Così un essere, che apprendesse molte immagini simultanee senza riconoscere in esse nè somiglianza, nè differenza, nè parentela alcuna, sarebbe privo di ragione. La ragione comincia quando la coscienza apprende a discernere delle somiglianze, ossia delle parziali identità, dei caratteri comuni. Anche la ragione ha una storia lunghissima : il cane, che ha una vaga immagine generica della lepre, e il fi-

losofo, che vede tutte le cose nell'unità e nell'identità d'un principio universale, sono due estremi d'una scala unica.

Posto questo concetto dell' intelligenza, se ci si chiede: l'animale ha intelligenza? dobbiamo rispondere: Senza dubbio alcuno. L'intelligenza comincia con i primi albori della vita animale. Io non ho qui che da rinviare a tutti i così detti atti di intelligenza animale: così detti appunto perchè rivelano una conoscenza ed un'utilizzazione della consecuzione causale dei fenomeni (1). Riferirò, come caso tipico, solo un'esperienza personale del Romanes, anche perchè è un'esperienza negativa. Noi siamo così abituati alle consecuzioni causali famigliari, che, appena ci si presenta un'impressione nuova, subito l'inseriamo in questa concatenazione; e quando non riusciamo, cioè quando ci troviamo dinanzi ad un fatto, la cui causa ci sfugge (p. es. un rumore inspiegabile), ci inquietiamo con un senso di meraviglia e di paura. Ora lo stesso fa il cane nell'esempio che sto per riferire. « Il mio cane (scrive il Romanes) soleva, come tanti altri della sua specie, giocare con gli ossi che gettava in alto o dinanzi a sè, dando loro l'apparenza di cose vive, per aver poi l'immaginario piacere di azzannarle. Un giorno gli diedi a questo fine un osso, che però era attaccato ad un filo lungo e sottile. Dopo che egli lo ebbe gettato alcune volte in alto, io colsi l'occasione che esso era caduto un po' lontano da lui per tirarlo via adagio col filo invisibile. Subito il cane mutò attitudine. L'osso, col quale egli si era comportato come se fosse cosa viva, diventò per lui realmente tale ed allora il suo stupore non ebbe limiti. Egli gli si avvicinò prima con grande precauzione; e poichè il lento movimento continuava ed egli fu certo

(1) Non interessa naturalmente qui ricercare dove cominci, nella scala animale, la manifestazione indiscutibile dell'apprensione causale: basta qui riferirsi alle osservazioni più incontestabili. Per gli insetti superiori si veda, oltre ai lavori di Forel, di Wasmann e di altri, O. M. REUTER, Die Seele der Tiere, 1908, p. 28 ss. Si vedano anche le esperienze sulle scimmie antropoidi di W. Köhler, prof. di psicologia alla Un. di Berlino (Intelligenzprüfungen an Menschenaffen [2], 1921). Questi antropoidi (così conclude il Köher) non si staccano solo per molteplici caratteri morfologici e fisiologici dal resto del mondo animale, avvicinandosi alla razza umana, ma *esplicano un modo d'agire, che è quello che noi consideriamo come specificamente umano.*

che esso non derivava dall'impulso, che egli aveva dato all'osso, passò dalla meraviglia al terrore e corse via per nascondersi sotto un mobile ed osservare da lontano lo spettacolo, per lui inconcepibile, d'un osso diventato vivo » (1).

Come può la scolastica negare che il cane, p. es., comprenda la concatenazione causale delle cose? L'animale, dice il Lehmen, non ha la conoscenza della causa e dell'effetto, perchè non si sforza in alcun modo di cercare la causa delle sue impressioni moleste per rimuoverla. Ora questo è in alto grado inesatto: un animale, che si spulcia, cerca precisamente la causa dell'impressione molesta, etc. Ma l'animale, dice il Lehmen, non ha la conoscenza astratta della causa come tale. Questo è vero: ma l'obbiezione ha valore solo se si considera la facoltà della comprensione causale come data soltanto nella sua forma più alta ed astratta e non come un processo graduale, che comincia con collegamenti causali concreti, non riflessi. Allora però anche l'uomo volgare non sarebbe intelligente: perchè la sua conoscenza della concatenazione causale è molto rudimentale e non si eleva certamente alla concezione astratta della causa. La verità è che la facoltà della comprensione causale è una facoltà progressiva e comincia con il collegamento causale concreto, proprio anche dell'animale: la riflessione astratta nell'uomo può trasformare poi questo collegamento spontaneo e concreto in un atto logico riflessivo. Ma il fatto che l'animale non può superare certi limiti non toglie che vi sia identità ed unità di processo. Nè giova in questo caso ricorrere, per negare l'intelligenza, all'abusato concetto dell'associazione: l'associazione è un'abitudine, un meccanismo, che ha la sua origine nella spontaneità creatrice, per quanto umile essa sia: non vi è associazione senza appercezione, senza attività unificatrice.

Lo stesso dobbiamo dire della ragione. Gli animali, si dice, non hanno idee generali: oggetto delle idee generali è l'universale e solo l'uomo conosce l'universale. Invece l'animale conosce il solo particolare, quindi non ha idee, non ha ragione. An-

---

(1) ROMANES, Die geistige Entwicklung im Tierreich (tr. ted.), 1885, p. 185 ss. Vedi ivi, p. 165-167, altre sue interessantissime osservazioni sullo stesso argomento.

che qui si ha lo stesso procedimento: per ragione s'intende soltanto la ragione logica, astratta, perfetta. Se l'animale fosse capace di idee generali, dovrebbe essere capace di collegare i concetti, di fare dei sillogismi, dei sistemi filosofici. Ma l'animale non sillogizza; dunque, etc. Ad un oppositore, che gli obbiettava che gli animali possono forse giungere ai primi gradi dell'astrazione, il p. Wasmann risponde: il cane è capace forse di formarsi il concetto astratto di colore? No. Dunque non è capace nemmeno di giungere alle prime e più semplici astrazioni del verde, del rosso, etc. Qui l'errore è evidente. La scolastica opera come se vi fosse da una parte le nude rappresentazioni sensibili, concrete e strettamente individuali, dall'altra i concetti logici perfetti. Ora questo è inesatto: la ragione è uno svolgimento. Le prime identità non sono ancora concetti logici, ma semplici rappresentazioni generiche (per usare l'inesatto termine corrente). Il cane, che insegue la lepre o che abbaia all'uomo poveramente vestito, non ha ancora il concetto logico, ma qualche cosa di iniziale e di analogo. « Se non è lecito affermare (scrive F. De Sarlo) che l'universale negli animali si riveli alla coscienza, è lecito però sempre sostenere che esso è operativo nella loro psiche » (1). Quello che si dice l'immagine generica non è in realtà un'immagine generale (che cosa potrebbe essere?), ma un'immagine particolare, che ha un carattere specialissimo: di essere associata con numerose altre immagini affini, che sono in essa potenzialmente presenti e costituiscono quella specie di aureola di generalità che la caratterizza. Anche il concetto non sussiste senza un'immagine (reale o simbolica), anzi è nell'uso concreto un'immagine: ciò che lo distingue è che in esso lo spirito fissa la sua attenzione più sull'aureola generale che sull'immagine particolare e si preoccupa di determinarla logicamente. È curioso vedere il trattamento che subiscono queste imbarazzanti rappresentazioni generiche da parte degli scolastici. Il p. Wasmann se ne libera col dire che non esistono: è vero, ma con una riserva. Tutti sappiamo che rappresentazioni generiche non esistono: ma vi sono rappresentazioni particolari così chiamate, perchè ci rinviano alla

(1) F. De Sarlo, La psiche degli animali, in Psiche, I, 1911, 6.

generalità: queste esistono. Il p. Lehmen dice che sono rappresentazioni confuse: p. es., il cane ha un'immagine vaga di questa o di quella lepre: perciò questa sua immagine si applica indifferentemente ad ogni lepre. Questa è una confusione intenzionale che non merita risposta.

Uno zoologo italiano, il prof. Emery di Bologna, recensendo il libro del Wasmann nel *Biol. Centralblatt* del 1893 (p. 150 ss.), ha riassunto con così chiara evidenza questo punto di vista, che sarebbe vano tentarne un' esposizione migliore. « Le esagerate descrizioni (egli scrive) dell'intelletto animale, l'antropomorfizzazione degli animali da parte del Büchner e di altri danno facile gioco al Wasmann di negare l'intelligenza animale; perchè i più degli atti intelligenti non meritano questo nome. La stessa cosa aveva già rilevato del resto il Forel. Ma non vi sono proprio fatti che provino l'intelligenza degli animali?... L'intelligenza si ha soltanto là, secondo il p. Wasmann, dove sono in gioco i concetti generali e la facoltà dell'astrazione. Ora solo l'uomo può astrarre; almeno noi non conosciamo alcun atto dell'animale che esiga, per essere spiegato, questa facoltà. Ciò che in generale si adduce come intelligenza animale è dal Wasmann considerato come una forma speciale d'istinto, che riposa sull'esperienza fatta dall'animale. La distinzione fra l'animale e l'uomo sta in ciò che il primo possiede solo impulsi innati o fondati su associazioni di immagini, il secondo invece ha la capacità di formare delle idee generali. — Ora noi chiediamo: Che cosa è l'associazione delle immagini sensibili e che cosa la facoltà di astrazione? In che si distinguono? Prendiamo un esempio. Gli uomini rozzi amano i colori vivi; nel linguaggio di certi primitivi rosso e bello sono la stessa parola; l'immagine « rosso » è collegata con l'impressione « bello ». Tutto il processo è un'associazione di immagini; lì l'uomo agisce come un cane che ha associato l'idea della carne, il suo sapore, l'atto di addentarla. Ora io potrei anche esprimere questi collegamenti in sillogismi, coi concetti generali rosso, bello, etc. Questi concetti esistono quindi nello spirito dell'uomo come in quello del cane, se non espressamente, almeno in modo implicito. Essi possono dall'uomo venir espressi con parole e diventare così vere astrazioni. Ma in ciò solo sta la differenza: che è puramente formale... Non si può quindi negare all'animale una fa-

coltà rudimentale di astrazione. Probabilmente questa facoltà non si eleva sopra le astrazioni di primo grado, quelle che sorgono dalle immagini sensibili e dai sentimenti, che esse destano. Gli animali superiori sono in grado di collegare queste astrazioni con le rappresentazioni presenti e con i ricordi in varia maniera: così operano, non in apparenza, ma in realtà, come esseri intelligenti. Se vi fosse un termometro dell'astrazione, potremmo forse fissarne il grado. Ma chi potrà dire fino a che grado un cane od una scimmia è capace di idee generali? Collegano essi i colori nel concetto del colore? gli esseri pennuti nel concetto di uccello? Noi non lo sappiamo e non lo sapremo probabilmente mai ».

Anche per l' attività pratica la scolastica adotta gli stessi criterî: non è quindi necessario ripetersi. L'agire intelligente è quello che si propone dei fini: il proporsi dei fini è un atto che suppone l'astrazione: ma l'animale non astrae, quindi non agisce in modo intelligente. Perciò non ha senso del dovere, non ha diritti e così via. Perchè l'animale non è capace di pensare l'atto morale secondo la formula kantiana, non è morale. L'animale ha un principio di senso del dovere e di moralità: bisogna essere volontariamente ciechi per non vederlo. Vi sono innumerevoli esempi, riferiti da osservatori imparziali e perspicaci, che mostrano come vi siano animali capaci di affetti famigliari, di amicizia, di dedizione completa al gruppo di cui fanno parte: e questi sono fatti, che hanno innegabilmente un carattere ed un valore morale. Addurrò soltanto, come casi tipici, due osservazioni riferite da R. Semon nella relazione del suo viaggio « Nella boscaglia australiana » (1): ed è da notarsi che in questa relazione stessa (p. 176) il Semon mette in guardia contro le superficiali interpretazioni antropomorfiche. La prima ci dà un esempio dello spirito di dedizione delle formiche alla collettività. « Vi era a cinquanta passi dal mio campo un grosso formicaio e gli industriosi insetti avevano battuto, fra la mia abitazione e la loro, una vera strada sempre popolata di formi-

---

(1) R. SEMON, Ins australischen Busch und an den Küsten des Korallenmeeres. Reiseerlebnisse und Beobachtungen eines Naturforschers [2], 1903.

che, che arrivavano vuote e tornavano cariche. Poichè questa vicinanza mi disturbava, cercai di cacciar via le povere bestie senza distruggerle e gettai sul formicaio una manata di grumi di naftalina, nella previsione che ciò avrebbe causato un esodo generale. I coraggiosi animaletti si gettarono con furore su questi grumi per essi così ripugnanti come pericolosi; li trasportavano lontano un pezzetto, poi li lasciavano cadere per repugnanza; allora veniva un'altra formica, che continuava l'opera cominciata ed era alla sua volta poco dopo sostituita; tanto che dopo meno di due ore anche il più piccolo pezzo di naftalina era allontanato dal nido e tutto poteva riprendere il corso di prima. Io allora decisi d'usare un mezzo più energico e gettai alcuni pezzetti di cianuro di potassio sul nido. Lo stesso spettacolo di prima: solo non era più possibile allontanare la pericolosa materia, le cui emanazioni erano funeste ed il cui contatto era letale. Tuttavia vidi molte formiche fare il tentativo, abbattersi e morire. Facendosi oscuro, non potei più continuare le osservazioni, ma mi aspettavo il mattino dopo di vedere il nido abbandonato. Con meraviglia invece vidi l'intera superficie del formicaio coperta di morti, come un campo di battaglia: ma il cianuro era scomparso. Più della metà del popolo aveva trovato la morte in questa lotta disperata: ma era riuscito al loro coraggio eroico, con sacrificio della loro vita, di allontanare dal loro nido la velenosa sostanza, trasportandola di millimetro in millimetro e seminando ad ogni passo un cadavere. Fuori del nido poi era stata coperta con foglie e pezzetti di legno, sepolta e così resa innocua. Nella giornata i cadaveri dei morti vennero portati via dai sopravissuti, cancellata ogni traccia e il popolo fortemente ridotto visse d'allora in poi nel pacifico possesso della patria così valorosamente difesa. Perchè l'eroismo di questi piccoli insetti, che sorpassa tutto quanto potrebbe qualsiasi altra creatura, compreso l'uomo, mostrare in punto di devozione patriottica, mi aveva fatto tale impressione, che, vinto, rinunziai al mio proposito e sopportai piuttosto qualche molestia dai miei vicini, anzichè distruggere le valorose bestie, di cui non aveva potuto piegare il coraggio » (p. 164-165). Il secondo esempio si riferisce ad un singolare esempio di devozione coniugale in un pappagallo. « Dinanzi alla casa vi era una gabbia, in cui stava un bel pappagallo di color verde e dalle ali d'un magnifico colore

rosso. Sopra la gabbia stava un altro uccello simile, ma d'un verde più uniforme, che al mio avvicinarsi volò via. La signora Webb mi disse che l'uccello della gabbia era stato preso da suo marito in vicinanza della casa e, non essendo ferito, messo in gabbia. La sua fedele compagna veniva regolarmente ogni mattino a trovarlo e stava alcune ore a fargli compagnia. Dopo un po' di tempo volava nuovamente via; qualche volta era anche rimasta assente alcuni giorni, ma poi era tornata presso il suo vecchio compagno. Non è questo tratto di fedele attaccamento, in un uccello, realmente commovente? » (p. 292-3).

* * *

Un elemento affatto nuovo, anzi inatteso, è stato portato in questa controversia sull'intelligenza animale dalle esperienze sugli « animali pensanti » che ha trovato eco anche nei giornali quotidiani (1). Basterà quindi accennare brevemente ai fatti principali. Le prime esperienze sono state quelle dei cavalli di Elberfeld : che erano stati educati a rispondere a delle domande fatte a voce o scritte, battendo dei colpi di zoccolo su d'una pedana secondo un alfabeto insegnato ad essi in anticipazione — come gli spiriti. Analoghe esperienze e con gli stessi risultati sono state fatte a Mannheim con un cane, Rolf, che rispondeva battendo la zampa su d'una cartella. Le esperienze più meravigliose sono quelle matematiche : i cavalli estraevano radici quadrate e cubiche con una prontezza degna dei calcolatori-prodigio. Ma anche le altre risposte, nella loro semplicità e rozzezza, sono certamente fatti che hanno del meraviglioso. — Mi sia lecito notare incidentalmente che i fatti non sono nuovi. G. B. Duhamel, un ecclesiastico vissuto a Parigi dal 1624 al 1706, che pubblicò nel 1678 un Corso di filosofia, d'indirizzo eclettico (2), nella sua Metafisica a p. 458, dopo d'aver cercato di provare contro Cartesio

---

(1) Si veda per tutto questo l'ottimo libro del MACKENZIE, Nuove rivelazioni sulla psiche animale, 1914; come pure gli articoli apparsi in *Scientia* (1913), in *Psyche* (1913-14), nel Bollettino della Società filosofica di Parigi (1912) e nella Mitteilungen der Gesellschaft für Tierpsychologie (1913 ss.).

(2) DUHAMEL, Philosophia vetus et nova, Ven. 1730, 6 vol.

che gli animali sentono, scrive : « Mentre scriveva queste pagine, mi fu riferito che a Parigi si metteva in mostra un cavallo ammaestrato nel contare, che non solo conosceva le carte, ma segnava anche il numero dei punti e lo segnava battendo altrettante volte la terra col piede. Quando si presentano due carte, p. es. un otto ed un nove, il cavallo segna diciassette. Se gli mostri una moneta, ne indica il valore col piede. Non oserei dire che il cavallo non obbedisca a dei segni : quantunque non abbiamo potuto in nessun modo accorgercene ».

Contro questi fatti accertati da osservatori competenti hanno naturalmente elevato proteste i seguaci dell'ortodossia, per cui questi fatti non sono e non possono, non debbono essere veri ; e con essi un certo numero di scienziati, turbati evidentemente nelle loro idee consuetudinarie. Soltanto chi ha osservato e sperimentato può dire su questo punto una parola autorevole : ora, come fatti, vi hanno assistito e li hanno constatati uomini, della cui competenza ed imparzialità non è lecito dubitare : il Mackenzie e l'Assagioli in Italia, fuori d'Italia il Claparède, il Bohn, l'Edinger (1). « Dal 3 al 4 settembre di quest'anno (1913) — scrive Maeterlinck — ho trascorso due mattinate ed un pomeriggio nella stalla dei cavalli d'Elberfeld. Quattro di essi (tra cui uno cieco) hanno a vicenda lavorato in mia presenza e risolto problemi che dalle più semplici somme giungevano fino all'estrazione di radici complicate. Ho lasciato Elberfeld convinto, quanto uno può esserlo, della realtà e dell'assoluta sincerità dei fatti meravigliosi ed inesplicabili veduti con i miei propri occhi » (2).

Le ipotesi proposte per spiegare questi fatti sono molte ; il dott. Assagioli ne enumera nove. Escludiamo subito le ipotesi del caso, dell'attività subcosciente del cavallo, dell'ipotesi medianica, ecc. Le più attendibili sarebbero quelle del trucco — esclusa perchè i cavalli hanno dato risposte giuste anche in presenza

---

(1) Le dichiarazioni sono raccolte nella relazione edita dalla Società berlinese di psicologia animale : Die Seele des Tieres, Berichte, etc., 1916.

(2) M. MAETERLINCK, Die Pferde von Elberfeld nella Neue Rundschau, 1914, 6.

di soli studiosi, in assenza del padrone e dei famigliari; della telepatia (trasmissione incosciente dal subcosciente dell'uomo a quello del cavallo), che è esclusa dall'esperienza seguente: i cavalli hanno sommato dei numeri, che l'esperimentatore ha dato loro senza guardarli. Resta l'ipotesi dei segni incoscienti: alla quale si sono attaccati molti critici, tra cui il Pfungst in un libretto (1907), che è esaminato e confutato dal Mackenzie nel libro citato. Secondo questa ipotesi il cavallo obbedirebbe a dei segnali inconsci, che l'esperimentatore dà, alle piccole contrazioni muscolari del viso, che accompagnano ogni decisione interna. Alla stessa soluzione si riattacca lo Stumpf; e con qualche esitazione anche il Pieron, direttore del gabinetto di Psicologia della Sorbona. Ma i cavalli lavorano anche quando nessuno dei presenti può esser veduto da loro: uno di essi poi è completamente cieco. « So bene (scrive E. H. Ziegler, professore di zoologia a Stuttgart) che questo nuovo metodo incontra dubbi e diffidenze. Gli avversarii negano che le manifestazioni degli animali provengano dalla loro intelligenza e vogliono spiegarle con segni conscii o inconscii o con la trasmissione del pensiero. Io ho più volte esaminato i cavalli di Elberfeld e fatto molti esperimenti col cane di Mannheim ed altri cani addestrati a calcolare ed a leggere, anzi ho ammaestrato io stesso un cane in questo senso. Secondo il mio avviso le obbiezioni degli avversari non hanno fondamento » (1).

Una decisione, in qualunque senso, sarebbe su questo punto temeraria e prematura. Siamo qui un poco come dinanzi alle manifestazioni spiritiche. I fatti sussistono: anche spogliandoli di tutte le esagerazioni e dei travestimenti fantastici, vi è un complesso di fatti, che non possiamo finora spiegare in modo sicuro. D'altra parte se la psicologia degli « animali pensanti » ha autorevoli sostenitori, essa ha contro di sè anche grandi autorità: Wundt, Stumpf, Flournoy, Semon, Forel, Jennings. L'unica conclusione ragionevole sembra per ora essere questa: *non liquet;* è necessario cercare ancora. Ad ogni modo però, qualunque sia l'ipotesi preferita, è indubbio che ci troviamo qui di-

---

(1) H. ZIEGLER, Tierpsychologie, 1921.

nanzi ad un complesso di fatti, i quali, comunque interpretati, attestano esservi nella psiche animale facoltà spirituali latenti, che l'uomo può svolgere con la sua influenza, e rivelano una comunione ed un'affinità della coscienza animale con la nostra, finora insospettate: fin dove quest'influenza e questa comunione possano giungere, nessuno certamente può dire.

* * *

Gli animali partecipano dunque dell'intelligenza e della ragione, ossia della natura umana: sono esseri affini a noi e il presentimento pietoso non ci inganna quando nei loro occhi leggiamo l'unità profonda che ad essi ci lega. La questione della natura e del destino della psiche animale è naturalmente un semplice corollario dei problemi che abbiamo precedentemente trattato. Anche su questo punto ci troviamo in presenza di due indirizzi. In genere i filosofi, che concedono alla psiche animale un principio di ragione, concedono che essa sia una sostanza partecipe in qualche modo dell'immortalità: così hanno pensato p. es. Scoto Erigena, Lorenzo Valla, Paracelso, Enrico Moro, il medico Daniele Sennert. Nello stesso senso inclina anche Leibniz. Secondo Leibniz tutti gli esseri sono costituiti da monadi: ciò che diciamo l'anima non è che la monade centrale più elevata in coscienza. Ora le monadi sono indistruttibili: quindi anche le monadi che costituiscono le anime dei bruti non periscono per la morte, ma trapassano in altre esistenze. Veramente secondo Leibniz non vi è trasmigrazione: l'anima non è mai nuda d'un corpo: essa conserva sempre anche nella morte una specie di corpuscolo, un'organizzazione invisibile, che si ricostruisce l'involucro grossolano, pur trasformandosi anch'essa insensibilmente attraverso i suoi passaggi. Di più si noti che le monadi animali sono indistruttibili, non immortali: l'immortalità, che è anche persistenza della personalità e della memoria, è propria solo dell'uomo (Teod. § 89). Anzi le stesse anime umane sarebbero state in origine, prima della comparsa dell'uomo, anime di bruti, rimaste in questo stato fino al tempo della generazione dell'uomo cui dovevano appartenere: la creazione dell'anima umana (che Leibniz chiama transcreazione) sarebbe in realtà solo l'elevazione d'un'anima sensitiva al grado di

anima razionale (Teod. § 91). Nello stesso senso si pronunciò il wolfiano G. F. Meier. « Le anime dei bruti pensano, quindi non sono materia : sono dunque esseri semplici ed incorruttibili. Una bestia muore : ma la sua anima resta : essa vive eternamente, salvo il caso che Dio l'annichilasse, il che non avrebbe ragione. Perchè Dio, che è buono e giusto, dovrebbe ripiombare nel nulla tanti esseri che sentono? Le anime delle bestie continuano dunque ad esistere : dopo aver lasciato il loro corpo esse si uniscono con nuovi corpi e diventano più perfetti e più felici o più imperfetti e miserabili ». Così anche sotto l'influenza di Leibniz il naturalista e filosofo Carlo Bonnet di Ginevra nella sua Palingenesi filosofica o idee sullo stato presente e futuro degli esseri viventi (1769). Anch'egli pensa che uomini ed animali siano composti di tre parti : del corpo grossolano, d'un organismo etereo che comprende in piccolo tutti gli organi dell'animale futuro e trapassa di vita in vita, e dell'anima. Anche le piante hanno una coscienza : ed è probabile che la loro sensibilità si svolga e si affini in altri stati superiori. Le anime animali passano, dopo un lungo errare, nello stato umano : quindi esse sono rispetto a noi come in uno stato d'infanzia : sono anime che debbono ancora svolgersi attraverso più vite come l'anima del bambino, che è ancora in sè un poco animale, si svolge e perviene all'umanità nel corso della sua vita presente. Del resto il concetto dell'immortalità dell'anima degli animali era una dottrina corrente nel secolo XVIII : esso si connette con la teoria della trasmigrazione, che troviamo anche in Lessing, Sulzer, Hume, Schlosser, Lichtenberg ed altri (1).

Gli scolastici invece pongono tra l'anima umana e l'animale una differenza essenziale : l'anima del bruto perisce totalmente con il corpo. L'anima è una forma sostanziale materiale, non sussistente per sè : vale a dire è un principio che forma, plasma e anima la materia, ma che deriva dalla materia stessa (*educitur e potentia materiae*) e che non può nè sussistere, nè agire senza la materia che esso anima. Quindi alla morte dell'a-

---

(1) Cfr. R. Unger. Zur Geschichte d. Palingenesiegedankens im XVIII Iahrh. in Deutsche Vierteljahr. f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte, Bd. II, 2.

nimale anch'esso perisce. Per contro l'anima umana è una forma sostanziale per sè sussistente: la quale quindi, anche abbandonata dal corpo, può continuare a sussistere. La ragione che si dà della differenza è questa: che l'anima del bruto non può sentire senza la materia: invece l'anima umana può pensare ed esercitare l'intelligenza anche senza il concorso della materia. Si è disputato anche nella scolastica se l'anima animale sia unica o no. S. Tommaso ritiene che le anime degli animali più perfetti siano semplici e indivisibili: Suarez, dopo aver sostenuto nel *De anima* l'opinione di S. Tommaso, nelle opere posteriori si converte e adotta l'opinione comune, secondo la quale l'anima di tutti i bruti è composta e divisibile. Non manca però tra i recenti qualche neoscolastico, che considera le anime dei bruti come sostanze semplici e indivisibili, create da Dio, che dipendono quanto all'operazione, non quanto all'essere, dal corpo: alla morte Dio le annichila.

Non è necessario rifare qui la critica, tante volte ripetuta, di questa concezione: veda, chi lo desidera, la critica sottile, che fa del concetto scolastico dell'anima Pietro Bayle nel suo Dizionario all'articolo *Rorarius*. Il torto suo capitale è anche in questo punto di introdurre distinzioni recise ed assolute, d'un semplicismo radicale, là dove la realtà ha invece probabilmente gradazioni e separazioni infinitamente più recondite e complicate: il cui mistero non diventerà mai un sapere determinato se non per l'intelletto dei semplici. Così è che, messa da una parte l'anima dell'uomo, razionale ed immortale per natura, le si è contrapposto dall'altra l'anima dei bruti, legata alla materia e mortale: introducendo così un ente contraddittorio, che da una parte è un principio di coscienza, senziente e conoscente, dall'altra è una pura funzione della sostanza materiale, da cui dipende anche quanto all'essere. Ora è possibile fino ad un certo punto considerare ogni manifestazione spirituale come legata alla materia in modo essenziale: ma allora bisogna estendere questo principio anche allo spirito umano: è la tesi del materialismo metafisico, che è discutibile senza dubbio, ma logicamente coerente. Ma una volta stabilito il concetto dello spirito come d'una realtà per sè stante, non è possibile, senza contraddizione, distinguere la gradazione delle vite spirituali in due parti, di cui l'inferiore è ancora legata, quanto all'essere, alla materia: ciò equivale ad

introdurre una comunione di natura, che annulla la distinzione recisa prima stabilita. Lasciando da parte del resto queste distinzioni che hanno tutte un vizio d'origine nella posizione d'una sostanza materiale per sè stante, è indiscutibile che l'anima dell'animale, comunque concepita, è un principio formale, una realtà : ora come può questa realtà tornare nel nulla? E come si può pensare che Dio produca continuamente un numero infinito di questi principii per precipitarli subito dopo nel nulla, sebbene essi abbiano qualche cosa di ben più nobile che la materia, la quale non perde mai l'essere suo? Questo si connette anche con una difficoltà dell'ordine morale. Dio avrebbe creato degli essere capaci di sentire e di conoscere, senza costringerli a conoscerlo ed amarlo : egli li avrebbe creati per vivere perennemente nello stato di peccato — che è il non conoscere Dio e l'arrestarsi nelle creature come in un ultimo fine. Ciò appare anche più grave, se formuliamo questa difficoltà così come era stata proposta dai cartesiani. Se lè bestie sentono, come si giustifica il loro soffrire? Non vi è nulla che gridi così altamente contro la bontà e la giustizia divina come il dolore animale. Le ragioni, con cui si tenta giustificarlo, non hanno nessun valore : sono sofismi ridicoli e crudeli. Il dolore che innumerevoli poveri esseri innocenti soffrono sulla terra senza speranza e senza ragione è tale iniquità, che dovrebbe oscurare anche la beatitudine eterna del cielo.

A questa critica si risponde con una pretesa riduzione all'assurdo : dunque vorrete, si dice, fare dei bruti tanti esseri immortali? Mi sia lecito opporre a questa un'altra domanda : è forse meno assurdo il fare di tutti gli uomini altrettanti spiriti immortali? Tanto è difficile il credere che tutti i bruti siano essere immortali, quanto l'ammettere che lo siano tutti gli uomini. Questo solo possiamo con sicurezza sapere : che in tutti gli esseri, negli uomini come negli animali, vi è qualche cosa di eterno. Ma l'immortalità, la vita nell'eterno, non è il privilegio di nessuna natura, nemmeno dell'umana : essa è al più, se l'alta speranza non mentisce, una lunga e faticosa conquista, alla quale pochi giungono, ma alla quale tutti gli esseri tendono attraverso esistenze e dolori innumerevoli.

* * *

A questo punto potrà a qualcuno parere che io abbia, nel delinearne la natura, troppo avvicinato l'animale all'uomo e sia caduto così nell'errore, che si rimprovera alla psicologia animale popolare, di umanizzare troppo l'animale. Ma questo sarebbe un ingiusto rimprovero. Dire che l'animale è un essere, che ha comuni con noi la natura e il destino, non è ancora un volerne aprire a noi l'anima; essa ci apparirà anzi, dopo quanto si è detto, qualche cosa di ignoto e di misterioso assai più di prima. Del resto anche gli uomini sono esseri simili a noi e con essi ci collega un'infinità di rapporti : ma possiamo veramente dire che li conosciamo? Noi abbiamo l'illusione di conoscerli, di venire a contatto con l'anima loro : ma questo, se pure avviene, quanto raramente avviene! Anche facendo astrazione dalla dissimulazione volontaria, ciò che ci separa più profondamente dai nostri simili è l'impossibilità di penetrarli, di vivere la loro vita dal loro punto di vista : noi operiamo quasi sempre inconsciamente la trasposizione dal nostro punto di vista e così viviamo nell'illusione di conoscere chi spesso è separato da noi da un abisso. Non parlo delle impossibilità create da differenze di razza e di cultura, nè delle disparità causate da diversità d'abitudini, di vita e di educazione : ma anche la conoscenza dei più vicini e degli intimi come è superficiale! Come ci compenetriamo in realtà poco anche con coloro che amiamo! Noi ne conosciamo, come della luna, la faccia rivolta a noi e la conosciamo alla luce della nostra coscienza : il resto rimane impenetrabile : ognuno in fondo conosce soltanto ciò che vive, sè stesso. Quanto più dobbiamo dire questo degli animali, che sono così lontani da noi! Noi ce li ricostruiamo con l'aiuto di vaghe analogie, in base ad alcune regole astratte : ma in realtà possiamo così poco pretendere di conoscerli, come essi di conoscere noi. Pensiamo poi che qui intervengono anche differenze profonde nella struttura e negli elementi. La nostra coscienza è determinata nell'essere suo dagli elementi, dalle sensazioni : se avessimo altri organi di senso, il nostro mondo e il nostro io avrebbero un altro aspetto. Ora l'animale è diverso da noi anche sotto questo rispetto. Già in molti vertebrati i sensi hanno un valore diverso da quello che

hanno in noi : le sensazioni di colore, per esempio, hanno una ben più scarsa influenza e probabilmente sono più povere che da noi : e in ogni modo essi apprendono i colori in modo diverso da noi (1). Di più essi sono probabilmente sensibili a stimoli, che per noi non esistono : le formiche, p. es., secondo Lubbock e Forel, sono sensibili ai raggi ultravioletti, che sono per noi invisibili (2). Ed anche le forme degli oggetti quanto devono apparire diverse a sensi organizzati così diversamente! Come appariscono p. es. gli oggetti agli occhi faccettati degli insetti? Non lo sappiamo e non lo sapremo mai. Ed a che servono gli occhi semplici, che li accompagnano? Un zoologo nel 1912 annoverava già undici ipotesi diverse : il che vuol dire che non sappiamo nulla affatto. Si pensi ancora al misterioso senso di orientamento, che dirige molti animali; si pensi all'olfatto degli insetti, che risiede nelle loro antenne e che, esercitandosi a contatto degli oggetti odoranti e potendo per la mobilità delle antenne costituire delle relazioni spaziali (Forel), deve dar loro una visione spaziale delle cose, in cui l'olfatto ha senza dubbio una parte essenziale! Se riflettiamo a tutto questo, comprenderemo facilmente che il mondo, in cui vivono gli animali, non è il nostro : ogni specie animale, come ha la sua anima, ha il suo mondo. Quanto più scendiamo nella scala animale, il nostro mondo ricco di suoni, di forme e di colori si impoverisce e si trasforma in un mondo di odori e di resistenze meccaniche : finchè in basso, negli esseri infimi, non è forse più che una successione di stimoli, da cui è scomparso anche il carattere spaziale. Noi li vediamo nel nostro mondo e collochiamo il loro mondo nel nostro come una variazione o una riduzione del nostro mondo, del vero mondo, in cui essi e noi viviamo. Ma è questo il vero mondo? Anche noi uomini abbiamo ciascuno il nostro mondo : e i mondi nostri si dispongono nella stessa gradazione, in cui sono le in-

---

(1) v. Hess, Die Entwicklung vom Lichtsinn und Farbensinn im Tierreiche, 1914.

(2) Lubbock, Fourmis, abeilles et guêpes, 1883, I, p. 164-181. « È probabile che i raggi ultravioletti producono nelle formiche la sensazione d'un colore distinto (del quale non possiamo farci alcuna idea): colore tanto differente dagli altri quanto il rosso dal giallo o il verde dal violetto » (p. 181).

telligenze che li apprendono. I grandi spiriti vedono un mondo che il volgare non vede: un mondo più vasto, più ricco e più vero. Essi vedono noi nel nostro mondo, come noi vediamo gli animali, e dicono di noi, come noi diciamo di questi: « Vi sono nel mondo questi e questi altri aspetti per cui il loro occhio è cieco e la loro coscienza è chiusa ».

Queste considerazioni se ci tolgono l'illusione di conoscere gli animali — misteriosi esseri che come noi qui vivono, soffrono e si elevano — ci consolano anche della nostra ignoranza. Se andiamo a fondo delle cose, che cosa vi è che possiamo dire di conoscere? La sicurezza e la chiarezza sono soltanto alla superficie delle cose. E tuttavia questo non è uno scetticismo desolante. Noi diciamo di non conoscere, perchè da ogni parte la verità ultima ci sfugge: e nondimeno sentiamo che il processo del conoscere non è un tentativo irragionevole e disperato, ma un tendere infinito, che ha la sua ragione nei compiti più gravi della nostra natura. Ogni grado del conoscere non è per sè, ma per elevarci verso un grado più alto: e questa elevazione è possibile solo per una trasformazione di tutto l'essere nostro. Il conoscere non è solo un processo quantitativo di accrescimento, ma una continua trasformazione del soggetto stesso: come la fenice, il conoscere arde, traducendosi in una nuova personalità ed in una nuova vita, da cui continuamente risorge rinnovato ed elevato.

La conoscenza è unificazione: per la conoscenza lo spirito individuale fa sè centro del mondo e da questo centro si appropria le imagini delle cose, estende il suo dominio teoretico, fa del mondo la sua coscienza. Ma questa estensione del conoscere non è soltanto un'appropriazione esteriore e superficiale — sempre imperfetta —, bensì anche una penetrazione pratica, un riconoscimento progressivo dell'identità di natura che collega le cose col nostro spirito; un'estensione della nostra vita verso quell'unità essenziale e profonda, che stringe in una vita sola tutti gli esseri del mondo. Questa estensione, che si traduce per la coscienza individuale in un senso di armonia con le cose, di simpatia interiore e di carità, ha cominciato prima dall'uomo all'uomo ed anche in una sfera molto limitata: il movimento, che ha stretto in unità tutto il genere umano ed assicurato a tutti gli uomini i diritti sacri dell'umanità, è stato sotto l'aspetto teore-

tico, un ravvicinamento delle coscienze, un progressivo approfondimento interiore del concetto vago di umanità, che ha fatto sentire all'uomo, al di là delle differenze superficiali di stato e di classe, l'identità della natura più profonda in tutti gli uomini. Giova perciò sperare che, quando penetrerà in noi un più vero concetto della natura dell'animale e dei suoi rapporti con noi, esso aprirà anche al nostro occhio spirituale un regno dello spirito più vasto che il regno umano: allora gli uomini riconosceranno che vi è fra tutte le creature un rapporto ed un'obbligazione vicendevole ed estenderanno, senza sforzo, a tutti gli esseri viventi quei sensi di carità e di giustizia, che ora considerano come dovuti soltanto agli uomini.

INDICE